LIBRARY OF PRINCETON
MAR 5 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

BT
265
.2
.573
1988

Digitized by the Internet Archive
in 2012 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

http://www.archive.org/details/vermittlungundpa00stck

Veröffentlichungen des Instituts
für Sozialethik an der Universität Zürich
Band 10

Christoph Stückelberger

Vermittlung und Parteinahme

Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten

TVZ

Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich

herausgegeben von Prof. Dr. Hans Ruh

Band 10

Christoph Stückelberger

Vermittlung und Parteinahme

Christoph Stückelberger

Vermittlung und Parteinahme

Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten

LIBRARY OF PRINCETON
JAN 29 1992
THEOLOGICAL SEMINARY

Theologischer Verlag Zürich

Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich
Die Beiträge werden als Einzelveröffentlichungen geführt und nicht als Reihe. Es wird weder eine Fortsetzung noch eine Subskription auf die Reihe angeboten.

Arthur Rich
Christliche Existenz in der industriellen Welt
Eine Einführung in die sozialethischen Grundfragen der industriellen Arbeitswelt (Band 1). 2. erw. Auflage 1964, 288 S., Ln., ISBN 3-290-14501-8

Christian Walther
Theologie der Gesellschaft
Ortsbestimmung der evangelischen Sozialethik (Band 2). 1967, 204 S., Ln., ISBN 3-290-14502-6

Arthur Rich
Aufrisse
Vorarbeiten zum sozialethischen Denken (Band 4). 1970, 248 S., Ln., ISBN 3-290-14504-2

Hans-Ulrich Jäger
Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz
(Band 5). 1971, 326 S., Ln., ISBN 3-290-1405-0

Christoph Stückelberger
Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum
Sozialethische Ansätze für einen neuen Lebensstil (Band 6). 3. Aufl. 1982, 148 S., br., ISBN 3-290-11407-4

Robert Barth
Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830–1841
(Band 8). 1981, 316 S., br., ISBN 3-290-11495-3

Helmut Ernst Kaiser
Die Berggebietsförderung des Bundes – Ethische Interpretation und Handlungsorientierung
(Band 9). 1987, 782 S., br., ISBN 3-290-11586-0

Christoph Stückelberger
Vermittlung und Parteinahme
Der Versöhnungsauftrag der Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten (Band 10). 1988, 676 S., br., ISBN 3-290-10032-4

CIP-Titelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Stückelberger, Christoph:
Vermittlung und Parteinahme : d. Versöhnungsauftr. d. Kirchen in gesellschaftl. Konflikten / Christoph Stückelberger. – Zürich : Theol. Verl., 1988
(Veröffentlichungen des Instituts für Sozialethik an der Universität Zürich; Bd. 10)
Zugl.: Zürich, Univ., Diss., 1988
ISBN 3-290-10032-4
NE: Institut für Sozialethik ‹Zürich›: Veröffentlichungen des Instituts

Kirchen und Gemeinden können und müssen den Dienst der Vermittlung und Versöhnung zwischen den Fronten leisten. Als Verkündiger des Glaubens können sie zur Versachlichung und Vertiefung der Diskussion beitragen.
(Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz, 1985)

Die Kirchen müssen den Mut finden, in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die Neuorientierung der technisch-industriellen Entwicklung ihre nahezu jedem recht gebende Kompromisslinie aufzugeben. Es gibt Entwicklungen, die ökologisch nicht mehr kompromissfähig sind!
(G. Altner und andere: Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise, 1984)

Wenn die Kirche bedrängten Schwarzen mit Rat und Tat zur Seite steht, aber vermittelnd, handelt sie sicher im Geiste Christi.
(E. Günter in einem Leserbrief an den Kirchenboten für den Kanton Zürich, 1986)

Ein Priester zum armen Landarbeiter: "Was kann die Kirche für euch tun? Was sollen wir predigen?" Antwort: "Ihr Priester mahnt uns immer, sonntags in die Kirche zu gehen, nicht zuviel zu trinken und ja keinen Sex ausserhalb der Ehe zu machen. Das ist alles schön und gut - für's Wochenende. Werktags aber rackere ich mich von morgens sechs bis abends sechs auf dem Acker des Grossgrundbesitzers. Hast du da auch einen guten Rat?" "Komische Frage", dachte der Priester und schwieg verlegen. Der arme Bauer bohrte weiter: "Ich kämpfe seit Jahren beim Grossgrundbesitzer für einen gerechten Anteil an meiner Ernte. Immer vergebens. Da werde ich zornig. Wieder höre ich euch Priester predigen: 'Gute Christen sollten nicht miteinander streiten!' Was sagst du jetzt dazu?" Der Priester gab ihm sanft zur Antwort: "Siehst du, die Kirche ist wie eine Mutter. Ihr beide, der Bauer und der Grossgrundbesitzer, seid ihre Kinder. Eine Mutter kann doch nicht parteiisch sein!" Der Bauer liess ihm keine Ruhe: "Und wenn das kleinere Kind vom älteren Bruder geschlagen wird? Eine richtige Mutter stellt sich dann doch schützend vor das Schwächere, nicht wahr?" Da der Bauer keine Antwort erhielt, ging er zum Bischof: "Auf welcher Seite stehst Du? Hast du's mit den Landarbeitern oder mit den Herren?" Der Bischof zögerte und sprach: "Es ist nicht Aufgabe der Kirche, Partei zu ergreifen. Unsere Berufung ist es, zu vermitteln, Brücken zu bauen". Der arme Bauer gab die Fragerei auf und dachte kopfschüttelnd: "Hat man je mit dem Bau einer Brücke in der Mitte begonnen?"
(Edicio de la Torre, Philippinen)

Vorwort

In Konfliktsituationen werden an die Kirchen ganz unterschiedliche Erwartungen gestellt: "Die Kirche soll den Dialog fördern und vermitteln", "die Kirche soll sich für die Armen einsetzen und Partei nehmen", "die Kirche soll sich nicht in Politik einmischen". Die vorliegende Untersuchung möchte solche pauschale Urteile durch Differenzierungen ersetzen und damit sozialethische Orientierungshilfen für kirchliche Entscheidungen in Konfliktsituationen geben.

Ausgangspunkt ist eine Analyse der Stellung der Kirchen in der Gesellschaft am Beispiel der Schweiz mit ihrem klassischen Konfliktlösungsmuster: der Konkordanz (Teil A). In zwei Fallstudien aus der jüngsten Geschichte wird anschliessend untersucht, wie kirchliches Vermittlungshandeln konkret geschieht (Teil B). Im normativen Teil (C) geht es um die Frage, welche Konsequenzen sich für heutiges kirchliches Handeln daraus ergeben, dass Gott in Jesus Christus Versöhnung und Befreiung gewirkt hat und anbietet. Entsprechend werden Handlungsleitlinien entwickelt, die deutlich machen sollen, wann und wie Vermittlung und wann und wie Parteinahme die adäquate Form des den Christen aufgetragenen "Dienstes der Versöhnung" (2.Kor. 5,18) ist. Schliesslich wird die schweizerische Konkordanz und werden die Fallstudien aufgrund der Leitlinien kritisch überprüft (Teil D).

Danken möchte ich besonders Prof. Dr. Hans Ruh für seine ermutigende und kritische Begleitung der Arbeit, der Theologischen Fakultät der Universität Zürich für die Annahme als Dissertation, dem Theologischen Verlag für die Möglichkeit der Publikation, weiter besonders meiner Frau Susanne für alle Unterstützung und Geduld, sowie all jenen, die in Gesprächen immer wieder wertvolle Hinweise gegeben haben. Für die Reinschrift danke ich Frau Marianne Trösch und Frau Hilde Fortmann. Widmen möchte ich die Arbeit unseren Kindern Michael, David und Josua, in der Hoffnung, dass sie nicht eine konfliktfreie Zukunft erleben, aber eine, in der die Konflikte dazu beitragen, immer mehr auf Gottes Gerechtigkeit hinzuwachsen.

Zürich, April 1988 Christoph Stückelberger

INHALTSUEBERSICHT

A) Rahmenbedingungen

1 Einleitung 3

2 Die Kirchen in der schweizerischen Konkordanzdemokratie 47

B) Fallstudien

3 Die Jugendunruhen 1980-1982: Der Einsatz der Zürcher Landeskirchen im Konflikt um ein Autonomes Jugendzentrum. 1. Fallstudie 153

4 Das eidgenössische Amnestiebegehren kirchlicher Jugendverbände 1982 2. Fallstudie 273

C) Normative Orientierung

5 Theologisch-ethische Grundlegung des Dienstes der Versöhnung 349

6 Kirchliche Praxis des Dienstes der Versöhnung 471

D) Schluss

7 Anwendung der Kriterien und Maximen 601

Lesehinweis

Wer einen Einstieg in das Buch sucht, kann nach der Problemstellung (S.3ff) z.B. die Kriterien der Liebe (S.464ff) und die Maximen für eine kirchliche Versöhnungsstrategie (S.593ff) lesen.
Quellen werden nur bei der ersten Erwähnung und bei der ersten Nennung in jedem Hauptkapitel mit den vollen bibliographischen Angaben vermerkt, sonst mit Namen, Jahr des Werks und Seitenzahl.

INHALTSVERZEICHNIS

A) Rahmenbedingungen

1 Einleitung 3

1.1 Problemstellung 3

1.2 Methodik 8
1.2.1 Sechs Schritte sozialethischer Urteilsfindung 8
1.2.2 Der schweizerisch-europäische Kontext 11
1.2.3 Betroffenheit, Praxis und Wissenschaftlichkeit 15
1.2.3.1 Praxis in der Befreiungstheologie 15
1.2.3.2 Erfahrung in der Ethik 17
1.2.3.3 Subjektivität 19

1.3 Begriffsklärungen 21
1.3.1 Sozialethik 21
1.3.2 Vermittlung 23
1.3.3 Kirche 29
1.3.3.1 Ekklesiologie und Theorie der Kirche 29
1.3.3.2 Kirche als soziales System 30
1.3.3.3 Kirche als Gemeinschaft Jesu Christi 34
1.3.3.4 Kirche als Volkskirche 36
1.3.3.5 Kirche auf sechs Ebenen 42

2 Die Kirchen in der schweizerischen Konkordanzdemokratie 47

2.1 Das System der schweizerischen Konkordanzdemokratie 47

2.1.1 Forschungssituation 48
2.1.2 Historische Entwicklung 50
2.1.3 Merkmale der schweizerischen Konkordanzdemokratie 51
2.1.3.1 Rahmenbedingungen 51
2.1.3.2 Sozialpartnerschaft 52
2.1.3.3 Allparteien-Regierung 54
2.1.3.4 Vernehmlassungsverfahren 55
2.1.3.5 Stufen der Gesetzgebung 56
2.1.3.6 Einfluss der Verbände 59
2.1.3.7 Elitenkartell 61
2.1.3.8 Informalität: Prozesse statt Strukturen 63
2.1.3.9 Wenig Oeffentlichkeit 63
2.1.3.10 Entpolitisierung und Problemvertagung 63
2.1.3.11 Referendum 64

2.1.3.12 Milizsystem 65
2.1.3.13 Schwaches Parlament, starke Regierung und Verwaltung 66
2.1.4 Zusammenfassung 67

2.2 Die Schweizer Kirchen in der Konkordanzdemokratie 70

2.2.1 Forschungssituation 70
2.2.2 Historische Entwicklung 72
2.2.3 Merkmale des kirchlichen Konkordanzverhaltens 76
2.2.3.1 Rahmenbedingungen 76
2.2.3.2 Sozialpartnerschaft 78
2.2.3.3 Allparteien-Kirchenleitungen 82
2.2.3.4 Vernehmlassungsverfahren 84
2.2.3.5 Stufen der Gesetzgebung 85
2.2.3.6 Die Rolle kirchlicher Verbände 87
2.2.3.7 Kirchliche Eliten 93
2.2.3.8 Informalität: Prozesse statt Strukturen 98
2.2.3.9 Wenig Oeffentlichkeit 99
2.2.3.10 Entpolitisierung, Problemvertagung, Theologisierung 100
2.2.3.11 Kirchliches Referendum 101
2.2.3.12 Milizsystem in der Kirche 102
2.2.3.13 Kirchenparlament, Kirchenleitung, Kirchenverwaltung 102
2.2.3.14 Gütliches Einvernehmen 106
2.2.3.15 Integrationsfunktion der Kirchen 108
2.2.4 Zusammenfassung 110

2.3 Beurteilung der Konkordanzdemokratie durch Schweizer Sozialethiker 112

2.3.1 Vorbemerkungen und Forschungssituation 112
2.3.2 Leonhard Ragaz 113
2.3.2.1 Ansatz: Religiöser Sozialismus 114
2.3.2.2 Demokratie 115
2.3.2.3 Konkordanzdemokratie 118
2.3.2.4 Zusammenfassung und Würdigung 122
2.3.3 Karl Barth 123
2.3.3.1 Ansatz: Methode der Analogie 123
2.3.3.2 Demokratie 125
2.3.3.3 Konkordanzdemokratie 127
2.3.3.4 Zusammenfassung und Würdigung 130
2.3.4 Emil Brunner 131
2.3.4.1 Ansatz: Schöpfungsordnungen 131
2.3.4.2 Demokratie 133
2.3.4.3 Konkordanzdemokratie 134
2.3.4.4 Zusammenfassung und Würdigung 136
2.3.5 Arthur Rich 137
2.3.5.1 Ansatz: Existential-eschatologisch 138
2.3.5.2 Demokratie 141
2.3.5.3 Konkordanzdemokratie 143

2.3.5.4 Zusammenfassung und Würdigung 146
2.3.7 Zusammenfassung der sozialethischen Antworten 147

B) Fallstudien

3 Die Jugendunruhen 1980-1982: Der Einsatz der Zürcher Landeskirchen im Konflikt um ein Autonomes Jugendzentrum. 1. Fallstudie 153

3.1 Problemstellung, Quellen 153

3.2 Vorgeschichte 155

3.2.1 Die Auseinandersetzungen um ein autonomes Jugendzentrum 1967-1971 und das kirchliche Engagement 155
3.2.2 Städtische und kirchliche Jugendpolitik 1970-1980 161
3.2.2.1 Die Jugendpolitik der Stadt Zürich 161
3.2.2.2 Die kirchliche Jugendarbeit 165
3.2.2.3 Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP 168
3.2.2.4 Vergleich staatliche und kirchliche Jugendpolitik 171

3.3 Die Ursachen der Unruhen 1980-1982 (sieben Erklärungsversuche) 172

3.4 Chronologie des AJZ und des kirchlichen Engagements 1980-1983 178

3.5 Die nichtkirchlichen Vermittlungsbemühungen 204

3.5.1 Die Sozialdemokratische Partei der Stadt Zürich 204
3.5.2 Die Arbeitsgemeinschaft AJZ 208
3.5.3 Die Gruppe Grünes Glas 209
3.5.4 Der Verein Betroffener Eltern 210

3.6 Die kirchlichen Vermittlungsbemühungen 211

3.6.1 Die Vermittlungsaktivitäten 211
3.6.2 Die kirchlichen Machtmittel 217
3.6.3 Verständnis von Vermittlung und Trägerschaft 224
3.6.4 Legitimation kirchlichen Handelns: Topoi Versöhnung und Rechtsstaatlichkeit 229
3.6.5 Die kirchliche Analyse der Ursachen der Unruhen 231
3.6.6 Exkurs: Drei Porträts kirchlicher Akteure 232
3.6.6.1 Ernst Sieber 233
3.6.6.2 Werner Kramer 236
3.6.6.3 Hans Stamm 239

3.7 Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das kirchliche Handeln 243

3.7.1 Die Bewegung 243

3.7.2 Die Stadtbehörden 245
3.7.3 Die Parteien 247
3.7.4 Die Bevölkerung 252
3.7.5 Kirchliche Gremien und Gruppen 253
3.7.6 Kirchliche Presse 256
3.7.7 Kirchenaustritte als Reaktion 258

3.8 Zusammenfassung: vorläufige Ergebnisse der ersten Fallstudie 264

4 Das eidgenössische Amnestiebegehren kirchlicher Jugendverbände 1982
2. Fallstudie 273

4.1 Problemstellung, Quellen 273

4.2 Strafverfahren im Zusammenhang mit den Jugendunruhen 275

4.3 Nichtkirchliche Amnestievorstösse 277

4.4 Das ökumenische Amnestiebegehren des Schweizerischen Katholischen Jugendverbandes und der Jungen Kirche Schweiz 284

4.4.1 Geschichte, Struktur und Stellung der beiden Jugendverbände 284
4.4.2 Entstehung, Inhalt und politischer Weg des Amnestiebegehrens 289
4.4.2.1 Entstehung 289
4.4.2.2 Inhalt 290
4.4.2.3 Der politische Weg 293
4.4.3 Die Machtmittel der kirchlichen Jugendverbände 296
4.4.4 Situationsanalyse und Verständnis von Vermittlung 298
4.4.4.1 Situationsanalyse 298
4.4.4.2 Verständnis von Vermittlung 300
4.4.5 Topoi Versöhnung, Gnade, Recht 302
4.4.5.1 Versöhnung 302
4.4.5.2 Gnade 303
4.4.5.3 Recht 305

4.5 Vergleich der nichtkirchlichen Amnestievorstösse mit dem kirchlichen Amnestiebegehren 308

4.5.1 Exkurs: Amnestievorstösse in der Schweiz 1848-1987 308
4.5.2 Exkurs: Amnestiebegehren in der BRD 309
4.5.3 Vergleich 313

4.6 Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das Amnestiebegehren 314

4.6.1 Die Parteien und Organisationen 314
4.6.1.1 Auseinandersetzung innerhalb von SKJV und JKS 314
4.6.1.2 Die Parteien 314
4.6.1.3 Unterstützende Organisationen 316

4.6.2 Die Kirchenleitungen 317
4.6.3 Die Jugendbewegung und die Betroffenen 318
4.6.4 Die Bevölkerung (Meinungsumfragen) 320
4.6.5 Die Medien. Eine inhaltsanalytische Presseauswertung 322
4.6.5.1 Methodik 323
4.6.5.2 Darstellung und Wertung der Amnestie 326
4.6.5.3 Die Begründungen zur Amnestie 329
4.6.5.4 Die Initianten als Vermittler 334
4.6.6 Die Parlamentsdebatte 335
4.6.6.1 Die vorberatende Kommission 335
4.6.6.2 Der Nationalrat 335
4.6.6.3 Der Ständerat 341

4.7 Zusammenfassung und vorläufige Ergebnisse 341

C) Normative Orientierung

5 Theologisch-ethische Grundlegung des Dienstes der Versöhnung 349

5.1 Versöhnung in der Perspektive des Reiches Gottes 349

5.1.1 Von der Vermittlung zur Versöhnung 349
5.1.2 Versöhnung als eschatologische Wirklichkeit 350
5.1.3 Die tägliche Erfahrung der nichtversöhnten Welt 354

5.2 Christus als Mittler: Befreier, Richter, Versöhner 357

5.2.1 Methodik einer an der biblischen Geschichte orientierten Christologie 357
5.2.1.1 Die drei klassischen Haupttypen der Christologie 358
5.2.1.2 Neue Ansätze in der zeitgenössischen Theologie 360
5.2.1.3 Der Ansatz dieser Studie: Systematisierte biblische Versöhnungsgeschichte nach H.J.Kraus 366
5.2.2 Befreiung, Gericht und Versöhnung in der Lebenspraxis Jesu 370
5.2.2.1 Nachfolge: Einladung zur Partizipation 370
5.2.2.2 Befreiende Parteinahme 374
5.2.2.3 Befreiende Tischgemeinschaft 379
5.2.2.4 Befreiende Gerechtigkeit und Gleichheit 380
5.2.2.5 Befreiende Grenzüberschreitung 383
5.2.2.6 Befreiende Freiheit von sich selbst 384
5.2.2.7 Befreiende Verweigerung 384
5.2.2.8 Zwischen Befreiung und Versöhnung: Das Urteil 387
5.2.2.9 Gericht als Offenlegung des Unrechts 388
5.2.2.10 Gericht als Gnade 390
5.2.2.11 Nicht richten und nicht rächen 390
5.2.2.12 Urteil über Reiche und Pharisäer 392
5.2.2.13 Gericht auch über Jesus selbst 395

5.2.2.14 Dialektik von Befreiung, Gericht und Versöhnung 396
5.2.2.15 Versöhnender Dialog 397
5.2.2.16 Versöhnende Vergebung 400
5.2.2.17 Versöhnende Gewaltfreiheit 402
5.2.2.18 Versöhnende Feindesliebe 405
5.2.2.19 Versöhnender Friede 407
5.2.3 Befreiung, Gericht und Versöhnung im Kreuz Jesu 410
5.2.3.1 Versöhnung "dank" oder "trotz" der Hinrichtung Jesu? 412
5.2.3.2 Das Entsetzen aushalten 419
5.2.3.3 An der Versöhnung gegen alle Widerstände festhalten 421
5.2.3.4 Versöhnung durch Sühnopfer? 423
5.2.3.5 Hingabe und Stellvertretung 428
5.2.4 Befreiung, Gericht und Versöhnung in der Auferstehung Jesu Christi 431
5.2.4.1 Der Erfahrungsgrund des Osterglaubens 432
5.2.4.2 Konkrete Konflikte: Inkraftsetzung der Versöhnung in Kirche und Welt 433
5.2.4.3 Sendung zum Dienst in der Welt 440
5.2.4.4 Befreiung aus Trägheit, Angst und Resignation 442
5.2.4.5 Neue Schöpfung 444
5.2.4.6 Neuer Bund 446

5.3 Befreiung, Gericht und Versöhnung durch den Heiligen Geist 450

5.3.1 Das trinitarische Wesen des Heiligen Geistes 451
5.3.1.1 Der Geist als offene Tür zum Reich Gottes 451
5.3.1.2 Jesus Christus ist der Geist 451
5.3.1.3 Trinitarische Versöhnungsbewegung 453
5.3.1.4 Unverfügbarkeit und Zuverlässigkeit des Geistes 455
5.3.2 Das versöhnende Wirken des Heiligen Geistes 457
5.3.2.1 Befreiung zu einem neuen Lebensstil 457
5.3.2.2 Befreiende Verkündigung der Wahrheit 459
5.3.2.3 Phantasievolle neue Schöpfung des Lebens 459
5.3.2.4 Unerschrockene Prophetie in der Oeffentlichkeit 460
5.3.2.5 Seelsorgerlicher Trost für die Aengstlichen 462
5.3.2.6 Versöhnende Vermittlung der Einheit 463

5.4 Zusammenfassung und **Kriterien** 464

5.4.1 Liebe fasst alles zusammen 464
5.4.2 Kriterien 466

6 Kirchliche Praxis des Dienstes der Versöhnung 471

6.1 Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft 471

6.1.1 Unterschiede zur neutestamentlichen Situation 472
6.1.1.1 Kirchlich: Volkskirche statt Ekklesia 472

6.1.1.2 Religiös: Bürgerliche Religion statt Nachfolge 473
6.1.1.3 Politisch: Konkordanzdemokratie statt Kaiserreich 478
6.1.1.4 Gesellschaftlich: Pluralismus statt Geschlossenheit 479
6.1.1.5 Weltgeschichtlich: Zukunftsangst statt Naherwartung 480
6.1.2 Notwendigkeit einer politischen Hermeneutik 481
6.1.2.1 Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre 482
6.1.2.2 Die reformierte Lehre der Königsherrschaft Christi 485
6.1.2.3 Die ökumenische politische Theologie 489
6.1.3 Christlicher Auftrag und gesellschaftlicher Kompromiss 494
6.1.3.1 Kompromissarten 494
6.1.3.2 Kompromissbegründungen 496
6.1.3.3 Kompromissleitlinien 501

6.2 Befreiende Versöhnung innerhalb der Kirchen 504

6.2.1 Lebensstil 505
6.2.2 Verkündigung und Fürbitte 507
6.2.3 Tisch- und Abendmahlsgemeinschaft 510
6.2.4 Oekumenische Zusammenarbeit 512
6.2.5 Bund für Gerechtigkeit, Frieden, Bewahrung der Schöpfung 516
6.2.6 Innerkirchliche Konflikte 518
6.2.7 Frauen und Männer in der Kirche 522
6.2.8 Kirchliche Versöhnungsstrukturen 524

6.3 Befreiende Versöhnung in Politik und Gesellschaft 528

6.3.1 Macht und Ohnmacht der Kirche 529
6.3.1.1 Verantwortbarkeit von Macht 529
6.3.1.2 Machtmittel 531
6.3.1.3 Bündnispartner 536
6.3.1.4 Ohnmacht 539
6.3.2 Gegenmacht und Parteinahme 541
6.3.2.1 Konfliktarten 541
6.3.2.2 Gegenmachtbildung 544
6.3.2.3 Parteinahme 546
6.3.3 Dialog mit gesellschaftlichen Verantwortungsträgern am Beispiel Kirche-Wirtschaft 549
6.3.3.1 Dialog als grosskirchliches Modell 550
6.3.3.2 Dialogpartner 552
6.3.3.3 Dialogebenen 554
6.3.3.4 Dialogleitlinien 565
6.3.3.5 Zukunft des Dialogs 574
6.3.4 Diakonie und Seelsorge 575
6.3.5 Kirchliche Oeffentlichkeitsarbeit 578
6.3.6 Schuldbekenntnis und Vergebung 582
6.3.6.1 Vergebung 582
6.3.6.2 Schuldbekenntnis 586

6.4 **Maximen** zur kirchlichen Versöhnungsstrategie 593

D) Schluss

7 Anwendung der Kriterien und Maximen 601

7.1 Beurteilung der Konkordanzdemokratie 601

7.1.1 Konkordanz im Staat 601
7.1.2 Konkordanz in der Kirche 604

7.2 Beurteilung der Fallstudien 606

7.2.1 Erste Fallstudie: Jugendunruhen 607
7.2.2 Zweite Fallstudie: Amnestie 609

7.3 Theologie der Befreiung oder Theologie der Versöhnung? 613

Anhang

Abkürzungsverzeichnis 623
Literaturverzeichnis 625
Sachregister 653

A) Rahmenbedingungen

Kapitel 1

Einleitung

1.1 Problemstellung

Die bedrängendsten gesellschaftlichen Konflikte in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts kreisen um die Stichworte Gerechtigkeit (Konflikte Nord/Süd), Frieden (Konflikte West/Ost, Nord/Süd, Süd/Süd, Ost/Fernost u.a.) und Umwelt (Konflikte Mensch/Natur). Die Konflikte spielen sich einerseits zwischenstaatlich, d.h. zwischen Staaten und Staatengruppen, ab (Industrieländer/Entwicklungsländer, USA/UdSSR, arabische Länder/Israel usw.), andererseits innerstaatlich, d.h. zwischen Regierungen und gegen diese opponierenden sozialen Bewegungen (Befreiungsbewegungen in der Dritten Welt, Friedens-, Umwelt- und Jugendbewegungen in den Industrieländern).

Wo stehen da die Kirchen? In den einen Konflikten stützen die Kirchenleitungen die Regierungsseite, währenddem ein Teil der Basis derselben Kirche Partei für die sozialen Bewegungen ergreift (z.B. Nicaragua unter Somoza). In anderen Konflikten werden die Kirchenleitungen selber zu einer der wichtigsten Opposi tionsgruppen (z.B. Polen, Südafrika). In wieder anderen Zusammenhängen verfolgen die Kirchen eine "multiple strategy" (1), wo Parteinahme und Vermittlung nebeneinander hergehen.

In wieder anderen, besonders in den westeuropäischen Kirchen, suchen Kirchenleitungen Konfliktlösungen durch Dialog und aktive Vermittlung herbeizuführen, z.T. in bewusster Abgrenzung zur Politik des Oekumenischen Rates der Kirchen und zu Forderungen kirchlicher friedens- und entwicklungspolitischer Gruppen. So führten die Kirchen der Bundesrepublik Deutschland 1977-1979 ein grossangelegtes, ökumenisches "Dialogprogramm" zu Entwicklungsfragen durch (2). In der Schweiz verfolgten die Spitzengespräche

---

1 So die Politik des Oekumenischen Rates der Kirchen, wo Konsensfindung durch Konferenzen und Konsultationen verbunden ist mit parteinehmenden Studien und Aktionsprogrammen wie dem Antirassismusprogramm. Vergl.: Die Rolle des OeRK in internationalen Angelegenheiten. Eine vom Zentralausschuss des OeRK 1985 verabschiedete Studie; besonders Kp. 5: Die verschiedenen Formen des Handelns.

2 Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogramm der Kirchen 1977-1979, hrsg. von Heinz-Georg Binder und Paul Bocklet, Frankfurt 1980; Entwicklung,

"Kirche/Wirtschaft" seit 1975 einen solchen Verständigungsprozess im entwicklungspolitischen Konflikt (3). In Südafrika suchte der Schweizerische Evangelische Kirchenbund durch theologische Arbeit (4) und kirchlich-diplomatische Beziehungen zu vermitteln.

Der Streit, ob die Kirchen einen Beitrag zur Konfliktlösung durch Vermittlung oder Parteinahme leisten sollen, löste und löst oft heftige innerkirchliche Kontroversen aus. Nicht selten sind Einzelchristen parteinehmend und Vertreter der Kirchenleitung derselben Kirche gleichzeitig vermittelnd tätig. So gehörten im - 1980-1982 ganz Deutschland bewegenden - Konflikt um die neu zu bauende "Startbahn West" des Flughafens Frankfurt viele Kirchgemeinden und kirchliche Mitarbeiter zu den aktivsten Startbahngegnern, währenddem die evangelische hessische Kirchenleitung vermittelte und gleichzeitig die Parteinahme der kirchlichen Basis deckte (5).

Während der Jugendunruhen 1980-1982 in der Schweiz übernahmen die Kirchen in Zürich, Basel und zum Teil Bern direkte Vermittlungsaufgaben bis hin zu beträchtlichem finanziellem Engagement. In Berlin schalteten sich die Kirchen anfangs der 80er Jahre aktiv vermittelnd in die Hausbesetzerkonflikte ein.

Diese wenigen Beispiele aus der jüngsten Geschichte zeigen, dass Kirchen in lokalen, regionalen, nationalen oder internationalen Konflikten immer wieder zu vermitteln suchten. Die verschieden-

---

Gerechtigkeit, Frieden. Entwicklungspolitischer Kongress 1979, hrsg. von Klaus von Bismarck und Hans Maier, München 1979.

3 Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt. Dokumentation, hrsg. vom Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes und dem Schweiz. Evang. Missionsrat. Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 13, Adliswil 1979.Vergl. Kp. 6.3.3.

4 Daniel von Allmen: Theologie zwischen Rechtfertigung und Kritik der Apartheid, hrsg. vom Schweiz. Evang. Kirchenbund, Bern 1977.

5 So Helmut Gollwitzer in seiner Einführung in: Christiane Dannemann/Ulrich Dannemann: Die Startbahn West ist überall. Christliche Existenz heute, erlebt in den Auseinandersetzungen um den Frankfurter Flughafen. Ein Tagebuch, München 1982, 9-31 (30). Zur Rolle der Kirche vergl. auch: Kurt Oeser: Es ist nie zu spät. Bürgerprotest gegen die Startbahn West. Der "Umweltpfarrer" berichtet und zieht eine Zwischenbilanz. Drei Eich, o.J.: Gottfried Orth/Adalbert Bodlech (Hrsg.): Testfall Startbahn West. Erfahrungen und Perspektiven im Widerstand, Wuppertal 1982, bes. 45-87.

sten Motive spielten dabei eine Rolle, sei es das christliche Verständnis von Versöhnung, sei es die Angst vor Parteinahme, sei es das Bemühen um einen Kompromiss zwischen denen, die eine kirchliche Parteinahme und denen, die eine grundsätzliche kirchliche Abstinenz in politischen Fragen verlangten.

Die Kirchen haben unterschiedliche Modelle entwickelt, wie sie auf Konfliktsituationen reagieren. Aus der Erfahrung der weltweiten Oekumene werden im Oekumenischen Rat der Kirchen OeRK fünf Modelle unterschieden(5a):

"Man kann mindestens fünf legitime ekklesiologische Ansätze oder kirchliche Formen, Verantwortung für die Lebensfragen der Welt zu übernehmen, unterscheiden:

(1) Den Ansatz der Urkirche und der Friedenskirchen: Verweigerung und Widerstand gegen Ungerechtigkeiten und Gewalt auf der einen und Aufbau alternativer Gemeinschaft auf der anderen Seite (vgl. Matth. 20, 25 ff.: der Einfluss auf Wirtschaft und Politik durch die Kirche als "Salz" und "Licht").

(2) Den Ansatz der Konstantinischen Kirche: Zähmung der Macht durch Teilnahme an ihr bis zu einer mehr oder weniger definierten Grenze (z.B. nach der Lehre vom gerechten Krieg und des gerechten Widerstandes).

(3) Den Ansatz der liturgischen und insbesondere eucharistischen Darstellung der trinitarischen Liebe in der Welt (mit verschiedenen Abstufungen der Anpassung und des Widerstandes gegenüber den Mächten dieser Welt).

(4) Den Ansatz einer nach-konstantinischen befreienden Kirche: Er verbindet Widerstand und den Aufbau alternativer Gemeinschaften von Ansatz 1 mit der eucharistischen Leidenschaft des dritten Ansatzes und mit dem direkten Handeln in sozio-ökonomischen und politischen Angelegenheiten entsprechend dem Ansatz 2 - allerdings nicht auf der Seite der Mächtigen, sondern kritisch gegenüber allem Komplizentum zwischen der Kirche und den bestehenden Mächten und deshalb auf der Seite der Armen und Unterdrückten kämpfend.

5a Rahmen des ökumenischen Prozesses zur gegenseitigen Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung. Arbeitspapier als Hintergrundmaterial für das Exekutivkomitee des OeRK, Junge Kirche, Beilage zu Nr. 4/1986, 15; ähnl. M. Van Elderen, One World Nr. 16, Juni 1986, 12-16 (15).

(5) Ein anderer nach-konstantinischer oder nicht-konstantinischer Ansatz ist dadurch bestimmt, dass Kirchen nicht die Gelegenheit direkter Einflussnahme auf die weltliche Macht haben, wie es für den in Lateinamerika entwickelten Ansatz 4 zutrifft, weil sie in verschiedenen Situationen Minoritäten sind. Diese Situation kann durch die Art des Staates oder durch die umgebende Kultur oder vorherrschende Religionen bestimmt sein. Diesen Ansatz könnte man mit osteuropäischen Ausdrücken den Ansatz der 'kritischen Solidarität' oder der 'diakonischen Kirche' bezeichnen."

Ueberall, wo die Kirchen in der Oeffentlichkeit als gesellschaftliche Kraft wahrgenommen und anerkannt werden. stellt sich die Frage, welche Rolle sie in gesellschaftlichen Konfliktsituationen einnehmen. Das Problem dieser Rolle stellt sich also nicht erst seit wenigen Jahrzehnten. Es war zum Beispiel im 19. Jahrhundert besonders aktuell in der sozialen Frage, im 18. Jahrhundert in der französischen Revolution oder in der Reformationszeit bei den deutschen Bauernkriegen. In der Gegenwart stellt sich das Problem aber zumindest in vierfacher Hinsicht anders: 1. Seit dem Zweiten Weltkrieg sind die Kirchen geprägt von der Erfahrung, im nationalsozialistischen Deutschland durch nicht genügenden Widerstand mitschuldig geworden zu sein (6). 2. Die moderne pluralistische Gesellschaft führte zu einem Funktionswandel der Kirchen. Sie wurden von der lange Zeit einzigen, normgebenden gesellschaftlichen Autorität zu einer gesellschaftlichen Kraft unter vielen. Dadurch können die Kirchen andererseits ihre Rolle in Konflikten staatsunabhängiger wählen. 3. Die Stellung der Kirchen in der Gesellschaft ist aber auch umstrittener. Das Verhältnis von Kirche und Politik ist angefochtener denn je. 4. Sowohl die protestantischen wie die katholischen Ortskirchen sind durch die weltweite Oekumene mit ganz neuen Rollen in Konfliktsituationen konfrontiert. So verunsichert zurzeit die Auseinandersetzung mit der Befreiungstheologie weite Kreise der Kirche.

Die bisher skizzierten Probleme bilden den Hintergrund für die vorliegende Studie. Motiviert durch persönliche Erfahrungen in der kirchlichen Arbeit der Schweiz und weltweiten Oekumene möchte die Untersuchung zur Klärung folgender Fragen beitragen:

- Wie kann eine Vermittlung und Versöhnung in einem gesellschaftlichen Konflikt durch die Kirchen konkret geschehen? Welche Aufgaben und Probleme stellen sich?
- Welche Voraussetzungen sind nötig, damit Vermittlung und Versöhnung gelingen kann und sozialethisch verantwortbar ist?

---

6 So das Stuttgarter Schuldbekenntnis der Evang. Kirche Deutschlands vom 19. Oktober 1945.

- Wie wird die vermittelnde Rolle der Kirchen theologisch begründet? Wie sind diese Begründungen sozialethisch zu beurteilen?
- Wo liegen die theologischen, politischen und gesellschaftlichen Grenzen kirchlicher Vermittlung?
- Welche Kriterien gibt es dafür, ob die Kirchen vermitteln oder Partei ergreifen sollen?
- Gibt es Hinweise, auf welcher organisatorischen Stufe der Kirche bestimmte Vermittlungsaufgaben am besten wahrzunehmen sind? (7)

Die Untersuchung versteht sich als
- Beitrag zur politischen Ethik (7a), insofern es nicht primär um zwischenmenschliche oder wirtschaftliche, sondern um politische Konflikte geht, also innerstaatliche oder zwischenstaatliche Konflikte im Spannungsfeld von Recht und Macht;
- Beitrag zur Ekklesiologie, insofern es um Auftrag, Aufgabe und Selbstverständnis der Kirchen in der Gesellschaft geht (7b);
- Beitrag zur Konflikt- und Friedensforschung, insofern es um die Lösung oder Milderung von Konflikten und die Wiederherstellung des Friedens geht.

Vermittlung und Parteinahme sind mögliche Mittel auf das Ziel der Versöhnung hin. Insofern geht es in dieser Studie mehr um die Frage der Mittel kirchlichen Handelns als um dessen Ziel. Die Fragen der Mittel des Handelns sind heute weit kontroverser als die Fragen nach dem Ziel. Das kann in der Entwicklungsfrage (8),

---

7 Die Frage weist auf ein Defizit der evangelischen Sozialethik hin, die - im Unterschied zur katholischen Soziallehre mit ihrem Subsidiaritätsprinzip - kaum Massstäbe entwickelt hat: "Gerade für die praktische Anwendung von Kriterien der Sozialethik fehlen klare Maximen zur Frage, auf welcher organisatorischen Stufe der Gesellschaft sozialethische Erfordernisse institutionell zu erfüllen seien." (H.B. Peter/Hans Ruh/Rudolf Höhn: Schweizer Bankwesen und Sozialethik, Band I, Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK, Bern 1981, 5).

7a Vergl. Kp.6.1.2.3.

7b Mit H. Ruh sind wir der Auffassung, dass "der Auftrag (der Kirche. cs) in der Gesellschaft grundsätzlich nach seinen Konsequenzen für die Ekklesiologie befragt werden" muss (H. Ruh, 1971, 141).

8 Günter Linnenbrink: "Wesentlich problematischer als die Zielfrage ist für die christlich-sozialethische Reflexion der Entwicklungsproblematik die Methodenfrage. Welche Mittel sind christlich legitim und vertretbar?" (G. Linnenbrink: Entwicklungsdienst als Aufgabe der Kirche - Sozialethische Reflexionen, in: Weltweite Partnerschaft. 10 Jahre kirchlicher Entwicklungsdienst, Frankfurt 1979, 38-49 (44)).

der Friedensfrage (9) wie der Umweltfrage (10) festgestellt werden.

1.2 Methodik

1.2.1 Sechs Schritte sozialethischer Urteilsbildung

Die vorliegende Arbeit sucht eine ethische Orientierung in sechs Schritten, gestützt auf die sozialethischen Ansätze von Arthur Rich (11) und Heinz Eduard Tödt (12):

---

9 Erhard Eppler: "Die neue Ethik wird sich mehr um Mittel als um Zwecke bemühen." (E. Eppler: Wege aus der Gefahr, Reinbek 1981, 133).

10 Ein Vergleich von drei kirchlichen Erklärungen zur Umweltfrage zeigt, dass ihre Zielvorstellungen über die Versöhnung von Mensch und Natur fast identisch, die Wege aber kontrovers sind. So forderte die EKD-Denkschrift "Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" die Kirchen auf, "den Dienst der Vermittlung und Versöhnung zwischen den Fronten zu leisten." (Gütersloh 1985, 54). Fast gleichzeitig verlangte ein Manifest von sechs deutschen Umweltethikern: "Die Kirchen müssen den Mut finden, in der gesellschaftlichen Auseinandersetzung über die Neuorientierung der technisch-industriellen Entwicklung ihre nahezu jedem Recht gebende Kompromisslinie aufzugeben. Es gibt Entwicklungen, die ökologisch nicht mehr kompromissfähig sind!" (Günter Altner u.a.: Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise, Neukirchen-Vluyn 1984, 22). Vergl. auch Christoph Stückelberger: Kirchliche Vermittlung oder Parteinahme in Umweltkonflikten? Kirchenblatt für die reformierte Schweiz Nr. 18, 19.9.1985, 290-293.

11 Vergl. auch Kp 2.3.5

12 H.E. Tödt: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, ZEE 21, 1977, 81-93. Darin werden sechs Schritte genannt: 1. Problemfeststellung, 2. Situationsanalyse, 3. Verhaltensalternativen, 4. Normenprüfung, 5. Urteilsentscheid, 6. Rückblickende Adäquanzkontrolle. In einem zweiten Versuch (Referat vor der Societas Ethica, Protokoll der Jahrestagung 1979, Maschinenschrift) fügt Tödt an fünfter Stelle die Prüfung der kommunikativen Verbindlichkeit, d.h. der Konsensfähigkeit von Normen, zusätzlich ein. - Arthur Rich entwickelte seinen Ansatz unabhängig von Tödt seit 1960 (in seinem Aufsatz: Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem, in ZEE 4, 1960, 233-244). Zuletzt formulierte er fünf "Hauptschritte bei der Maximenbildung": 1.

1. Schritt: Problemfeststellung: Was ist eigentlich das Problem? Inwiefern ist es ein ethisches Problem? Wie bin ich persönlich davon betroffen? (Kp. 1)

2. Schritt: Analyse der Situation und bestehender Modelle: Der reale politische, gesellschaftliche und kirchliche Kontext, in dem sich das Problem stellt, wird dargestellt und untersucht. Dieser Analyse wird breiter Raum gewährt, weil nur so ethische Urteile sachgerecht (13) sind. Um die Situation sachgerecht zu erfassen, müssen in diesem weitgehend empirischen Teil sozialwissenschaftliche Methoden und Erkenntnisse beigezogen werden (14). Die Analyse ist dabei nicht wertfrei, sondern geht immer schon von normativen Prämissen aus.
Kirchliche Vermittlung geschieht je in einer konkreten politischen Situation. Deshalb wird das schweizerische politische und kirchliche System der Konkordanz dargestellt (Kp. 2) und die Situationsanalyse exemplarisch an Fallstudien vorgenommen (Kp. 3 und 4) (15).

Problemaufweis, 2. Sichtung bestehender oder postulierter Gestaltungskonzepte, 3. Normenkritische Klärungen, 4. Bestimmung der Richtpunkte, 5. Kritische Ueberprüfung. Damit nimmt Rich in seinem ersten Punkt Tödt's ersten und zweiten Schritt und in seinem zweiten Punkt Tödt's zweiten und dritten Schritt auf. (A. Rich: Wirtschaftsethik, Band I, Gütersloh 1984, 224-228).

13 Sachgerechtigkeit war eines der ethischen Kriterien bei A. Rich, so zum Beispiel in: Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, 59-61. In seiner neuesten Publikation ist Sachgerechtigkeit nicht mehr eigenes Kriterium, sondern alle "Kriterien des Menschengerechten" müssen sich an der Sachgerechtigkeit messen (A. Rich, 1984, 72f, 76-82). Rich sagt zusammenfassend, "dass nicht wirklich menschengerecht sein könne, was nicht sachgemäss ist, und nicht wirklich sachgemäss, was dem Menschengerechten widerstreitet." (ebd., 81)

14 ebd. 71-104. Vergl. auch H. Ruh: Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche, 104ff; S. Katterle: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie, in: Th. Strohm, 1980, 125-143.

15 Tödt's dritter Schritt "Verhaltensalternativen" wird hier nicht als eigener Schritt aufgeführt, sondern ist in der Situationsanalyse insofern integriert, als in den Fallstudien die Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das kirchliche Handeln ausführtlich skizziert werden, die mögliche Verhaltensalternativen aufzeigen. Damit ist die Bedeutung dieses Schrittes nicht geschmälert. Verhaltensalternativen kommen auch bei der Normenprüfung zur Sprache.

3. Schritt: Normenprüfung: Die für das Problem ethisch relevanten Normen werden geprüft und zwar auf der Ebene der situationsunabhängigen Kriterien wie der situationsabhängigen Maximen. Wir unterscheiden mit A. Rich drei Ebenen von Normen (16): 1. Ebene: die "Humanität aus Glauben, Hoffnung und Liebe" (17) ist die Ebene der fundamentalen, nicht weiter begründbaren Erfahrungsgewissheit des Glaubens. Sie hat Bekenntnischarakter. 2. Ebene: die Kriterien (18) orientieren sich am Absoluten der ersten Ebene, sind aber so formuliert, dass sie auch ohne diese Prämisse verstanden und angewendet werden können. Sie sind durch die Jahrhunderte gültig, sind aber doch geschichtlich veränderbar (19). 3. Ebene: Die Maximen (20) - in dieser Arbeit auch Richtlinien genannt - sind sowohl an den Kriterien wie an der empirischen Situationsanalyse orientiert. Sie sind präskriptiv und deskriptiv zugleich. Sie sind insofern zeitbedingt, aber doch nicht beliebig. Sie beanspruchen für eine bestimmte Zeit und Situation Verbindlichkeit (21). In Kapitel 5 und 6 werden aus der biblisch-theologischen Reflexion Normen für das kirchliche Versöhnungshandeln entwickelt.

4. Schritt: Prüfung der Konsensfähigkeit der Normen: Normen müssen besonders in der heutigen Zeit weltweiter Interdependenz daraufhin geprüft werden, wieweit sie nicht nur eine Binnenmoral für eine mehr oder weniger grosse gesellschaftliche Gruppe darstellen, sondern in einer Gesellschaft konsensfähig und kommunikabel sind und damit auch Polarisation abbauen können. Für unser Thema heisst die Frage, wieweit es gelingt, dass die in dieser Arbeit skizzierte Rolle der Kirchen in gesellschaftlichen Konfliktsituationen innerhalb der Kirchen wie in der Oeffentlichkeit akzeptiert werden, d.h. ob diese Normen kommunikabel und konsensfähig sind. Es ist zugleich zu fragen, inwiefern sie vom Evangelium her nicht konsensfähig sein müssen oder können (21a).

---

16 A. Rich, 1984, 170f.

17 Ebd., 105-128.

18 Ebd., 172-221.

19 A. Rich selber veränderte die Kriterien verschiedentlich. Ebd. 101ff, 173. Vergl. auch A. Rich: Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung, in: Th. Strohm, 1980, 17-37.

20 A. Rich, 1984, 222-243.

21 Zur Anwendung von Kriterien und Maximen vergl. auch Christoph Stückelberger: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum. Sozialethische Ansätze für einen neuen Lebensstil, Zürich 1982[3],51-58 und 71-77.

21a H. Ruh wies immer wieder auf das Kriterium der Praktikabilität hin, so schon in seiner Habilitation (1971, 165f).

5. Schritt: Urteilsentscheid: Aus der Verbindung von Situationsanalyse, Normenprüfung und Prüfung der Kommunikabilität der Normen werden eigene Maximen (Richtlinien) formuliert. Sie beanspruchen - dies muss wiederholt werden - nicht ewige und weltweite Gültigkeit, wohl aber Verbindlichkeit für bestimmte Situationen unter bestimmten Voraussetzungen.

6. Schritt: Ueberprüfung des Urteils: Die Richtlinien des fünften Schrittes müssen nun an vergangenen und kommenden Situationen auf ihre Praktikabilität und Menschengerechtigkeit hin überprüft werden. Die Fallstudien können nun von den Maximen her beurteilt werden (Kp. 7). Die Maximen müssen nach neu auftretenden Bewährungsproben aber immer wieder neu reflektiert werden (22). Eine Adäquanzkontrolle, d.h. ein Urteil darüber, ob eine normative Entscheidung und ein Handlungsschritt richtig war oder nicht, ist theologisch gesehen nie abschliessend möglich; denn der Mensch kennt letztlich die Folgen seiner Werke nicht (Mt. 25,31 ff). Das abschliessende Urteil ist Gott als dem gnädigen Richter überlassen (22a).

Ethik ist in diesem Modell weder rein deduktiv (allein von Normen her) noch rein induktiv (allein von der Situation her, aus der die Normen bestimmt werden), vielmehr "ist ihr Bestimmungsvorgang zirkulär" (23). Unser ethischer Ansatz grenzt sich damit von reiner Situations- wie von reiner Normenethik ab (24). Damit können Normen lebendig bleiben. Sie werden nicht zum starren Dogma und sind doch nicht beliebig. Es ist zu hoffen, dass so Liebe wachsen kann.

1.2.2 Sozialethik im schweizerisch-europäischen Kontext

Die Betonung der Situationsanalyse in den genannten sechs Schritten ethischer Urteilsfindung bedeutet, dass Theologie je von einem bestimmten soziokulturellen Kontext geprägt ist und sich an einen bestimmten Kontext richtet. So wurde in den vergangenen vierzig Jahren - besonders von der internationalen Oekumene und von der Dritten Welt her - zunehmend die Methode einer kontex-

---

22 Die Fallstudien dürfen dabei nicht im Sinne der Kasuistik missverstanden werden, bei der eine Norm rein deduktiv auf einen Kasus, einen Fall, angewendet wird. Die Analyse des Falls beeinflusst vielmehr auch wieder die Normen. Deshalb impliziert dieses Urteilsschema eine "ständige Normenkritik" (H.E. Tödt, 1977, 89).

22a Vergl. Kp. 5, 2.2.11.

23 A. Rich, 1984, 227.

24 Vergl. H.E. Tödt, 1977, 81, 90ff.

tuellen Theologie (25) entwickelt, mit der eine - auch methodische - Auseinandersetzung heute notwendig ist. So wurde in Südafrika (z.B. A. Boesak, D. Tutu, M. Buthelezi, B. Moore, B. Khumalo) und unter den Schwarzen Nordamerikas (J. Cone) eine "Schwarze Theologie" entwickelt, im übrigen Afrika eine "Afrikanische Theologie" (z.B. J. Mbiti, K. Appiah-Kubi), in Südamerika die "Befreiungstheologie" (z.B. G. Gutierrez, L. Boff, F. Castillo, R. Alves), in Asien eine indische (z.B. M.M. Thomas), südkoreanische (z.B. Minjung-Theologie von Y.W. Kang, Park Jong-Wha, Byung Mu Ahn, japanische (z.B. K. Kitamori) Theologie. Dabei stehen in Südamerika und Südafrika die politischen Fragen im Vordergrund, während es in der afrikanischen Theologie primär um die Auseinandersetzung mit den kulturellen und in der asiatischen Theologie u.a. mit den spirituellen Traditionen des eigenen Kontextes geht.

Animation, Austausch und methodische Reflexion der kontextuellen Theologie erfolgt vor allem auf drei Ebenen:

1. Der Oekumenische Rat der Kirchen fördert die kontextuelle Theologie seit langem (26) unter dem Stichwort "Evangelium und Kultur"(27). Er bestätigte an der 6. Vollversammlung in Vancouver 1983 die Notwendigkeit der Inkulturation: "Die Botschaft des Evangeliums wird zu einer verwandelnden Kraft im Leben einer Gemeinschaft, wenn sie im Einklamg mit der Kultur verkündet wird, mit der sich die Gemeinschaft identifiziert ... Wir müssen uns bewusst werden, dass Zuhören und Lernen von der einheimischen Kultur einen wesentlichen Teil der Verkündigung der christlichen Botschaft darstellen."(28) Der Bedeutung jedes kulturellen Kontextes für das Evangelium wird aber sogleich die Begrenzung und Sündhaftigkeit jeder Kultur gegenübergestellt: "Christus über-

---

25 Der Begriff wurde in der ökumenischen Diskussion in den sechziger Jahren entwickelt. Vergl. OeKL, Art. Kontextuelle Theologie, Sp. 714f.

26 Zum Beispiel durch den theologischen Ausbildungsfonds TEF.

27 Vergl. OeKL, Art. Kultur und Evangelium, Sp. 725f und Art. Kultureller Kontext, Sp. 726-732.

28 Bericht aus Vancouver 1983. Offizieller Bericht der 6. Vollversammlung des OeRK, Frankfurt 1983, 59f. - So sprach z.B. die Weltmissionskonferenz von Melbourne 1980 nicht mehr allgemein vom Reich Gottes. sondern vom "Reich Gottes in Ländern, die nach Befreiung und Selbstbestimmung suchen", vom "Reich Gottes im Kontext von Ländern mit staatlicher Planwirtschaft", vom "Reich Gottes in Ländern, die vom Konsumzwang und städtischen Wachstum bestimmt sind". (Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, Frankfurt 1980, 136-150.)

steigt alle kulturellen Gegebenheiten... Im Wissen, dass alle Kulturen vom Evangelium gerichtet werden, müssen wir uns der Möglichkeiten bewusst sein, dass unser Zeugnis vom Evangelium zum Gefangenen jeder Kultur werden könnte."(29)

Diese kontextuelle Methodik bestimmt auch die Bemühungen des OeRK um eine politische Ethik. Die vorliegende Arbeit nimmt deren Ansatz ein Stück weit auf. Die Cypern-Konsultation des OeRK von 1981 über eine politische Ethik formulierte "drei methodische Elemente, die ernstzunehmen sind": "a) das historische, kulturelle und religiöse Erbe des Volkes; b) die gegenwärtigen Machtstrukturen der Gesellschaft; c) die Verpflichtung des Glaubens, mit Hoffnung nach dem messianischen Reich zu suchen, in dem Gerechtigkeit und volle Menschlichkeit verwirklicht sind." (30) Politische Ethik habe dabei von den Armen, vom Volk, auszugehen (31). "Volk" im Sinne der Unterdrückten der Dritten Welt muss für den europäischen Kontext allerdings neu definiert werden.

2. Die "Oekumenische Vereinigung von Theologen der Dritten Welt" (EATWOT), 1976 gegründet (32), setzte sich zum Ziel, Theologie stärker in den Kontext ihrer Länder zu integrieren. So postulierten sie schon in ihrem ersten Memorandum: "Es bestand weitgehend Uebereinstimmung im Hinblick auf die Notwendigkeit, Theologie im Kontext zu treiben." (33) Die Theologien aus Europa und Nordamerika dürften "nicht unkritisch übernommen werden, ohne dass wir die Frage nach ihrer Relevanz für den Kontext unserer Länder stellen. Wir müssen vielmehr, um dem Evangelium treu zu sein und den Menschen unserer Länder gerecht zu werden, über unsere eigenen Situationen nachdenken und das Wort Gottes in bezug auf diese Realitäten interpretieren." (34)

---

29 Ebd. 59f.

30 Ecumenical Perspektives on Political Ethics, Report of the Cyprus Consultation, in: Koson Srisang (Hrsg.): Perspektives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, Genf 1983, 14-44 (39).

31 "People-Centered Approach" (ebd. 39). "People-Centered" meint dabei vor allem die Partizipation des Volkes.

32 Vergl. H. Waldenfels (Hrsg.): Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen, München 1982. Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983 (enthält alle Schlusserklärungen von EATNOT), München 1985.

33 Kirche im Entwicklungskonflikt. Memorandum von Theologen aus der Dritten Welt, Dar Es Salaam 1976. Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 9, Adliswil 1977, 26; veröffentlicht auch in der Oekumenischen Rundschau 2/1977.

34 Ebd., 24

3. Die europäische Missionswissenschaft und die Missionswerke setzen sich - herausgefordert durch die Theologien der Dritten Welt - intensiv mit der kontextuellen Theologie auseinander. Gerade sie, denen (nur zum Teil zu recht) vorgeworfen wird, in der Vergangenheit die europäische Ausprägung der Verbindung von Evangelium und Kultur im Zuge der Kolonisation als universal gültig erklärt zu haben, sind heute zu Trägern einer kontextbezogenen Theologie geworden, die auf die Ausprägungen des Christentums in anderen Kulturen hören. (35). Daraus erhalten die europäischen Kirchen und Theologien zurzeit vielfältige Impulse.

Aus diesen Beobachtungen zur ökumenischen kontextuellen Theologie lassen sich folgende Folgerungen ziehen. Damit versucht unsere Untersuchung gewisse berechtigte Anliegen der kontextuellen Theologie in die MMethodik aufzunehmen

1. Die Inkarnation, Menschwerdung Gottes in Jesus Christus geschah in einem konkreten historisch-kulturellen Kontext. Er war Jude, lebte in Palästina und war ein Mann. Damit Christus, das Wort Gottes, heute Fleisch werden kann (36) braucht es dessen Inkulturation, Vereinheimischung, in die verschiedenen konkreten Kontexte.

2. Deshalb gibt es keine universale, globale Theologie und Ethik (37), sondern nur eine Vielzahl kulturell gebundener Theologien. Sie müssen partnerschaftlich miteinander im Dialog stehen. Sie sind alle Teil des Leibes Christi, aber keine allein der Leib. Ihre gemeinsame Basis ist das Evangelium, ja Christus selbst.

3. So wie theologischer Universalismus oder eine europäische theologische Ueberheblichkeit vermieden werden muss, gilt es auch zu vermeiden, Theologien aus anderen kulturellen Kontexten (z.B. die Befreiungstheologie) unkritisch auf den eigenen Kontext zu

---

35 Ein wichtiger Exponent ist Walter Hollenweger: Interkulturelle Theologie, München, Band 1 1979, Band 2 1982.

36 Im Sinne der revelatio specialis mediata, also der unabgeschlossenen Offenbarung durch die Verkündigung des Evangeliums.

37 Zum Beispiel die dialektische, stark deduktive Theologie von Karl Barth und Emil Brunner beanspruchte noch weitgehend Universalität. Im Kampf gegen eine vom nationalsozialistischen Kontext vereinnahmte deutsche Theologie hatte dies seine volle Berechtigung, darf heute aber nicht zur Sicherung der europäischen Vorherrschaft der Theologie gegenüber der Dritten Welt missbraucht werden.

übertragen (38), wie dies in Europa aus einem Pessimismus gegenüber der eigenen Kultur teilweise geschieht. Jede Kultur hat zu Kirche und Theologie etwas beizutragen, jede Kultur wird aber auch vom Evangelium gerichtet.

4. Kontextuelle Theologie sucht die Kooperation mit den Human- und Sozialwissenschaften, die helfen können, den jeweiligen kulturellen Kontext zu beschreiben und zu verstehen. Dabei sind auch die Sozialwissenschaften insofern kontextuell und nicht universell, als sie in ihren Fragestellungen, Wertprämissen und Methoden von der jeweiligen Kultur geprägt sind.

5. Aus diesem Verständnis kontextueller Theologie wird der Untersuchung des Kontexts kirchlichen Handelns in der Schweiz - der schweizerischen Konkordanzdemokratie und der Situationsanalyse in den Fallstudien - breiter Raum gewährt.

6. Die schweizerische Theologie und Kirche kann aus ihren Erfahrungen mit der politischen und kirchlichen Konkordanz vielleicht einen spezifischen Beitrag zur internationalen ökumenischen Diskussion über die Rolle der Kirche in Konfliktsituationen leisten: Eine Ethik der Vermittlung. Ein Beitrag, der keinen Anspruch auf universale Gültigkeit erhebt und sich von den Theologien anderer Kontexte in Frage stellen lässt.

1.2.3 Betroffenheit, Praxis und Wissenschaftlichkeit

Die Fallstudien untersuchen Konflikte der allerjüngsten Geschichte, die noch in die Gegenwart hineinwirken. Der in der Geschichtswissenschaft häufig übliche zeitliche Abstand zum Untersuchungsgegenstand ist damit nicht gewährt. Zudem wurden bewusst Konflikte resp. Vermittlungsbemühungen gewählt, an denen der Verfasser selber beteiligt war. Dieses methodische Vorgehen muss begründet werden. Es geht um den Stellenwert der Praxis und Erfahrung und um die subjektive Bedingtheit ethischer Reflexion.

1.2.3.1 Praxis in der kontextuellen Theologie und Befreiungstheologie

Die verschiedenen Ansätze kontextueller Theologie gehen davon aus, dass die eigene, in einem bestimmten Kontext gemachte Erfahrung theologisch reflektiert wird. So schreibt die Vereinigung

---

38 Eine kritische Uebertragung der Befreiungstheologie auf Europa leistet Clodovis Boff: Die 'Intuitionen' Lateinamerikas auf Europa übertragen, Herder Korrespondenz 39/1985, 177-183.

der Dritt-Welt-Theologen: "Wir lehnen eine akademische Form der Theologie, die vom Handeln isoliert ist, als irrelevant ab. Wir sind im Hinblick auf die Erkenntnislehre zum radikalen Bruch bereit, d.h. bereit, das Engagement zum ersten Akt der Theologie zu machen und kritisch über die Wirklichkeit der Dritten Welt nachzudenken, so wie sie sich in der Praxis darstellt." (39)

Am deutlichsten postuliert und reflektiert ist dieser Primat der Praxis in der Befreiungstheologie. Für G. Gutierrez ist Theologie die "kritische Reflexion der geschichtlichen Praxis im Lichte des Glaubens" (40). Nicht jegliche Erfahrung gilt dabei als Praxis. "Praxis ist Aktivität zur Veränderung der Welt" präzisiert Fernando Castillo (41). Das Subjekt der Praxis und das Subjekt der theologischen Reflexion muss dabei nicht unbedingt zusammenfallen (42). Für die Befreiungstheologen liefert der Glaube keine der Praxis vorausliegenden Kriterien. Das Spezifische des Glaubens wird vielmehr in der Praxis erfahren. Castillo warnt allerdings vor der Gefahr, "theologische Reflexionen als blosses Abbild einer bereits feststehenden Praxis misszuverstehen" (43). Die Theologie darf nicht einfach die Praxis sanktionieren, sondern muss in zirkulärer Weise befruchten und herausfordern, nach der bedeutsamen Maxime von Christofer Frey: "Ethisch urteilen heisst, sich in Frage zu stellen." (44)

Dieses induktive, von der Praxis ausgehende Verständnis der Theologie wird auch von europäischen Theologen vertreten. So spricht George Casalis vom "Ende des Zuschauer-Theologen" (45) und vom Engagement als dem ersten Akt der Theologie.

Auch in den Sozialwissenschaften sind ähnliche Ansätze vorhanden. Der Zürcher Soziologe Hanspeter Kriesi formulierte als Methodik einer Studie über die Zürcher Bewegung von 1980-1982: "Der Widerstand der Bewegten gegen unser Projekt hat grundsätzliche Fragen

---

39 Kirche im Entwicklungskonflikt, 1977, 24.

40 G. Gutierrez: Theologie der Befreiung, München/Mainz 1978^{3},19.

41 F. Castillo: Befreiende Praxis und theologische Reflexion, in: ders. (Hrsg.): Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, München 1978, 13-60 (15).

42 Ebd., 20.

43 Ebd., 23.

44 Fragen der Wirtschaftsethik. Kolloquium des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD vom 9.5.1985 mit Arthur Rich. Vortrag von Christofer Frey, vervielfältigtes Dokument, 10.

45 George Casalis: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Elemente einer induktiven Theologie, Stuttgart 1980, 89-93.

über die Rolle der Sozialwissenschaften aufgeworfen ... Das Engagement für die untersuchten Menschen ist geradezu Voraussetzung, dass sie überhaupt etwas über den Forschungsgegenstand erfahren. Andererseits kann Engagement nie völlige Identifikation mit der Perspektive der Betroffenen heissen." (46)

Die vorliegende Arbeit geht nicht so absolut wie die Befreiungstheologie vom Primat der Praxis aus, kann Praxis auch nicht im befreiungstheologischen Sinne ausschliesslich als Praxis der Armen verstehen (47), betrachtet die Praxis aber als unverzichtbaren Bestandteil eines zirkulären Prozesses ethischer Entscheidung.

1.2.3.2. Erfahrung in der Ethik

Ein zweiter Zugang zum Problem des persönlichen Involviertseins in den Untersuchungsgegenstand bildet das Stichwort Erfahrung. In der gegenwärtigen wissenschaftstheoretischen Diskussion ist eine gewisse Renaissance der Betonung der Erfahrung zu beobachten.

Erfahrung ist dabei von Erleben zu unterscheiden. Das gleiche, unmittelbare Erleben von Wirklichkeit (im Sinne der Empirie) kann zu verschiedenen Erfahrungen führen. Erfahrung ist mittelbar und hat integrierenden, deutenden und orientierenden Charakter. Erlebnisse werden in einem Prozess der (z.B. religiösen) Deutung und Verarbeitung zu Erfahrungen (48). Während die Praxis in der Befreiungstheologie auf Befreiung hinzielendes, aktiv handelndes und vorwiegend kollektives Erleben bezeichnet, ist Erfahrung das Ergebnis eines offenen, nicht speziell auf Befreiung hin qualifizierten, unter Umständen auch passiv erduldeten und oft individuell verstandenen Erlebens (49).

---

46 Hanspeter Kriesi: Die Zürcher Bewegung, Frankfurt 1984, 7. Vergl. auch Norbert Elias: Engagement und Distanzierung. Wissensoziologische Aufsätze I, Frankfurt 1983.

47 Wir stimmen Norbert Greinacher zu, der einen grundlegenden Unterschied zwischen der Theologie der Befreiung Lateinamerikas und der politischen Theologie Europas darin sieht, dass die politische Theologie "weithin doch eine akademische Theologie geblieben" sei und "das Subjekt dieser Theologie der zwar kritisch denkende, aber doch bürgerliche Mensch des 20. Jahrhunderts ist, der in relativer Sicherheit lebt." (Norbert Greinacher: Konflikt um die Theologie der Befreiung, Zürich 1985, 45).

48 So Gerhard Sauter: Erwartung und Erfahrung, München 1972, 300. Ebenso Dietmar Mieth: Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in: HCE, Band 1, 217-227 (219).

49 D. Mieth nennt den kollektiven Aspekt der Erfahrung "Erfah-

Verschiedene neuere Entwürfe der Ethik (vor allem mit geschichtstheologischer Ausrichtung) nehmen den Erfahrungsbegriff auf. Drei Beispiele seien herausgegriffen: Für D. Mieth "sind die praktisch gelebten Ueberzeugungen der Christen in den Rang einer theologisch-ethischen Erkenntnisquelle aufgestiegen." (50) Für A. Rich mit seinem "existential-eschatologischen Ansatz" (51) ist die erste, grundlegende Ebene der Argumentation die "Ebene der fundamentalen Erfahrungsgewissheit vom Humanen" (52). Es geht um "die Erfahrung von Glauben, Hoffnung, Liebe", aber auch "die Erfahrung des Bösen" und "die Erfahrung des ganz Anderen" (53). Für D. Sölle ist "einzig Erfahrung evident" (54). Es geht hier um die religiöse Erfahrung der inneren Welt, die sich "gerade gegen den Empirismus der Normalität konstitutiert" (55). Für A. Rich, D. Sölle und G. Sauter (56) ist - von verschiedenen Ansätzen her - Erfahrung mit Eschatologie gekoppelt. Die Erwartung des zukünftigen, verheissenen Reiches Gottes ermöglicht eine Erfahrung. Deshalb sind es Erfahrungen des Glaubens, Erfahrungen aus Glauben (57).

Aus der Verbindung des befreiungstheologischen Anliegens der Praxis und des existential-eschatologischen Anliegens der Erfahrung aus Glauben ergibt sich für unsere Studie:

Für unseren europäischen Kontext geht es um eine vom Glauben an und der Hoffnung auf das Reich Gottes geprägte, befreiende Praxis. Die der religiös-spirituellen wie der gesellschaftlich-politischen Praxis entspringenden Erfahrungen sind notwendige Be-

---

rungspotential" "wenn es in bestimmten Punkten konvergiert und so zur Entstehung sozialer Gruppen beiträgt" (D. Mieth, ebd. 219).

50 Ebd., 226. Vergl. auch D. Mieth: Moral und Erfahrung, Freiburg 1977.

51 A. Rich, 1984, 169

52 Ebd., 170.

53 Ebd., 105-121.

54 Dorothe Sölle: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1975, 45.

55 Ebd., 44.

56 Gerhard Sauter, 1972, 301.

57 Spätestens hier zeigt sich, dass diese Ansätze nicht mit der Erfahrungstheologie z.B. Schleiermachers oder der Erlanger Schule gleichgesetzt werden dürfen, die die Gewissheit um die christliche Wahrheit ausschliesslich auf die religiöse Erfahrung gründen wollen und deshalb zu Recht kritisiert wurden. Hingegen besteht eine Nähe zur narrativen Theologie, die in einem weiteren Sinn Erfahrungstheologie ist, nämlich als kritisches Erzählen von Glaubenserfahrungen.

standteile der ethischen Urteilsfindung (58). Dabei sind wir mit der Befreiungstheologie der Ansicht, dass der Handelnde und der ethisch Reflektierende nicht in jedem Falle identisch sein müssen. Das Subjekt der Praxis ist zudem in Europa in der Regel nicht der materiell Arme wie in Lateinamerika, sondern eher der am materiellen Wohlstand psychisch, sozial und ökologisch Leidende.

1.2.3.3 Subjektivität

Zur wissenschaftlichen Ehrlichkeit gehört, sich wenigstens ansatzweise Rechenschaft zu geben, welche persönlichen Interessen, Motivationen, Gefühle und Lebenserfahrungen in eine Studie einfliessen und schon bei der Themenfindung mitspielten. Es geht um den "subjektiven Faktor" (59), der gerade in der Ethik eine wichtige Rolle spielt. Damit ist Wissenschaftlichkeit im Sinne der intersubjektiven Ueberprüfbarkeit nicht in Frage gestellt, vielmehr besser möglich, wenn die vorwissenschaftlichen Entscheidungen wenigstens teilweise bekannt sind. Dazu vier Beispiele: Ein Vergleich von Bonhoeffer's "Ethik" (1949) mit "Widerstand und Ergebung", seinen persönlichen Briefen aus der Haft (1951), lässt seine Ethik besser verstehen. Hans Heinrich Brunner zeigt in eindrücklicher Weise die subjektiven Faktoren in den objektive Gültigkeit beanspruchenden ethischen Publikationen seines Vaters Emil Brunner (60). Auch von meinen beiden wohl wichtigsten sozialethischen Lehrern Arthur Rich und Hans Ruh gibt es biographische Aussagen, die zum Verständnis ihrer Ethik wesentlich beitragen (61).

---

58 Die alte Bedeutung des "Sensus fidei" wird hier erneuert. Der Begriff bezeichnet eine bestimmte Art von Erkenntnis, von "Gespür", die aus dem Glauben kommt und sich auf Wesensinhalte des Glaubens bezieht. Die Glaubenspraxis ist hier Teil des "Sensus". Dieser "Sensus fidei" wurde jedem an die Offenbarung Glaubenden zugestanden. Er darf also - gegen die Befreiungstheologie - nicht nur den Armen zugesprochen werden. Allerdings haben Reiche den Glauben anders zu erkennen als Arme. Vergl. Herbert Vorgrimler: Vom "Sensus fidei" zum "Consensus fidelium", Conzilium 4/1985, 237-242.

59 So Yorick Spiegel: Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik I, München 1979, Kp. 5: Der subjektive Faktor, 108-116.

60 Hans Heinrich Brunner: Mein Vater und sein Aeltester, Zürich 1986.

61 Siegfried Karg: Arthur Rich's Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen, in: Th. Strohm, 1980, 471-507; H. Ruh: Jeden Tag durch die Mauer. Gespräch von Andreas Gross mit Hans Ruh, Tages-Anzeiger, züri-tip, 1.2.1985, 3.

Und die eigene Biographie? Vielleicht ist es zum Verständnis dieser Studie hilfreich, das Thema Vermittlung/Versöhnung und die Spannung zwischen Vermittlung und Parteinahme in meiner eigenen Lebensgeschichte skizzenhaft nachzuzeichnen:

In meinem Elternhaus vertrat mein Vater, ein stark von Karl Barth geprägter Pfarrer, den Pol der Parteinahme. Mit Nachdruck kämpfte er für den Absolutheitsanspruch des christlichen Glaubens. Im Familienkreis wie in der Gemeinde äusserte er sich nicht selten engagiert und deutlich zu kirchlichen, politischen und sozialen Vorgängen. Meine Mutter, Hauswirtschaftslehrerin und aktive Pfarrfrau, war demgegenüber die eher zurückhaltende Vermittlerin. Es ging ihr weniger um Prinzipien des Glaubens als um die Praktikabilität der religiösen Ueberzeugungen. Auch bei den Grosseltern waren beide "Muster" vorhanden. Der Vater meiner Mutter, langjähriger Kirchenratspräsident eines kleinen Kantons, galt als eine eher sanfte, sehr vermittelnde Persönlichkeit, währenddem die Mutter meines Vaters eine hartnäckig für Frieden, Flüchtlinge und Gerechtigkeit kämpfende Pfarrfrau war. Die vermittelnde wie die parteiliche Haltung meiner Eltern und Grosseltern machten mir Eindruck. Beide suchte ich zu verbinden und zugleich spürte ich die Spannung zwischen beiden.

Meine ersten Schuljahre erlebte ich in einem ländlichen Dorf, einem "Städtchen". Ich erinnere mich sehr genau, wie ich jahrelang die Schulbank mit einem "stinkenden Bauernkind" teilte, neben dem wegen seiner Stallgerüche sonst niemand sitzen wollte. Parteinahme für diesen Freund gehörte zu meinem Leben. Gleichzeitig wollte ich bei Klassenkonflikten immer vermitteln und hatte Angst vor physischer Gewalt. Das Bemühen um Gewaltlosigkeit ist denn auch ein Grundthema meines Lebens. Später wiederholte sich das Thema in einem grösseren kirchlichen und politischen Kontext: Einerseits war meine Ausbildung an Gymnasium und Universität geprägt vom Klima der schweizerischen Konkordanzkultur. Andererseits wurde ich, vor allem während meines Studiensemesters in Kenia und meinen Reisen in der Dritten Welt, mit einer Kultur und Theologie konfrontiert, in der Vermittlung mit Parteinahme für die Weissen gegen die Schwarzen identifiziert wurde und - z.B. in der Schwarzen Theologie - eine klare Parteinahme für den Schwachen unausweichlich wurde. So wurde die langjährige Auseinandersetzung mit der Dritten Welt und die Begegnung mit der weltweiten Oekumene durch Teilnahme an verschiedenen Konferenzen und Begegnungen des Oekumenischen Rates der Kirchen zu einer immer deutlicheren Infragestellung des vermittelnden Dialogs. Friede im Sinne des Schalom verband sich mir immer klarer mit dem Einsatz für Gerechtigkeit. Friede im Sinne der Förderung der weltweiten kirchlichen und politischen Einheit blieb aber ein Anliegen. In der Kindheit erlebte ich die Kirchgemeinde als Gemeinschaft, "Nest", Einheit. Diese Erfahrung

musste doch auch im grösseren, übergemeindlichen Rahmen möglich sein. Ich litt und leide unter konfessionellen und ideologischen Spaltungen, weil ich zutiefst von der Einheit stiftenden, dialogischen und zugleich dialektischen Grundstruktur der Wahrheit überzeugt bin.

Noch zwei Faktoren seien genannt, die meine Bemühungen um Vermittlung prägen: Als zur Mittelschicht zugehörig bin ich geprägt von der Haltung grosser Teile dieser "Zwischenschicht", die zwischen "oben" und "unten" ver-mitteln wollen. Ich teile ein Stück weit "das Schicksal der Zwischenschichten, allzu häufig nicht zu wissen, auf welche Seite sie gehören" (62). Zugleich ist der Anspruch des Evangeliums deutlich, auf die Seite der Armen zu gehören (63). So treten theologische Erkenntnis und soziologische Bedingtheit in meinem Lebensweg in Spannung zueinander.

Die sechsjährige Tätigkeit in der Jugendarbeit machte mir deutlich, dass ich Teil der "Zwischenkultur" oder "intermediären Kultur" bin. Die intermediäre Kultur hat an der etablierten Kultur wie an der Subkultur Anteil und sucht zwischen beiden zu vermitteln (64). Ich wurde in der etablierten Kultur erzogen und später mit der Subkultur teilweise konfrontiert. Auch dies gehört zu den subjektiven Faktoren, die meine ethischen Reflexionen zum Thema Vermittlung prägen.

1.3 Begriffsklärungen

1.3.1 Sozialethik

Die Ethik als Frage nach dem Gerechten und Guten kann in drei Hauptbereiche unterteilt werden: Individual-, Personal- und Umweltethik (65). Die Individualethik betrifft die Verantwortung des Menschen gegenüber sich selbst, also die Ich-Beziehung (z.B. die eigene Gesundheit). Die Personal-Ethik betrifft die Verantwortung gegenüber den Mitmenschen, mit denen unmittelbare Beziehungen möglich sind (also die Ich-Du/Ihr-Beziehung (z.B. das Wohlbefinden des Ehepartners, von Freunden und Nachbarn). In der Umweltethik geht es um die Verantwortung gegenüber der natürlichen, nicht-menschlichen Umwelt und Sachwelt, also die Ich/Wir-

---

62 So Yorick Spiegel, 1979, 236. Vergl. Kp 1.3.2.

63 So Julio de Santa Ana: Gute Nachricht für die Armen, Wuppertal 1979.

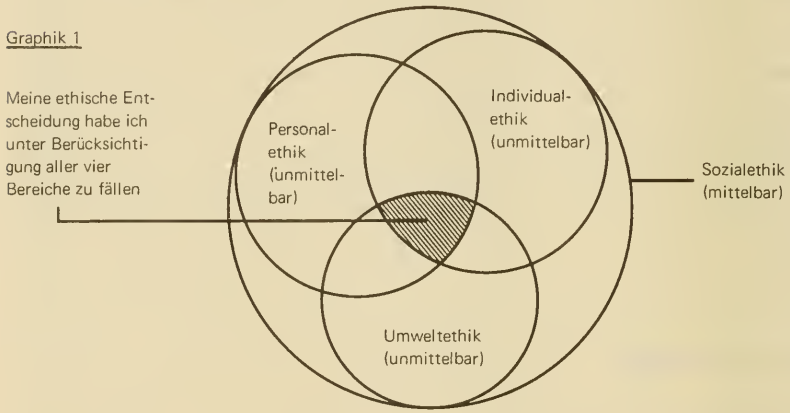
64 Mehr dazu vergl. Kp 1.3.2.

65 Zum folgenden vergl. A. Rich, 1984, 56-67.

Es-Beziehung (z.B. die Sorge um die Natur oder für ein Haus). In allen drei Bereichen geht es um die unmittelbare Beziehung zum Ich, zum Du oder zum Es.

Demgegenüber geht es in der Sozialethik um die mittelbare, durch Strukturen vermittelte Verantwortung. Sie kann deshalb auch Sozial-Strukturen-Ethik genannt werden. Sozialethik sucht nach der gerechten und guten strukturellen Ordnung. Es geht um die Struktur der gesellschaftlichen Institutionen. Sozialethik ist demnach eine zweite Ebene, die die drei Aspekte Individual-, Personal- und Umweltethik umfasst.

Graphik 1



Normalerweise beinhaltet eine ethische Frage alle vier Aspekte, die deshalb nicht gegeneinander ausgespielt werden dürfen. Die Frage der Vermittlung betrifft individualethisch mein persönliches Verhalten (z.B. im Sinne der Versöhnung mit mir selber), vor allem aber personalethisch die unmittelbare Vermittlung zwischen Personengruppen. Umweltethisch geht es um die Frage, wie weit die Natur oder Sachwerte von Vermittlung unmittelbar betroffen sind. Sozialethisch gesehen steht die Frage im Vordergrund, welche Strukturen der gesellschaftlichen Institutionen eine Vermittlung am besten ermöglichen. Für unsere Fragestellung geht es darum, die institutionelle Struktur der Kirche daraufhin zu prüfen, ob und wie sie den Dienst der Vermittlung und der Parteinahme am besten leisten kann. Es geht also nicht nur darum, wie Einzelpersonen vermittelnd wirken können. Insofern ist unser Thema primär eine sozialethische Frage, die aber die anderen drei Aspekte nicht ausklammern kann.

1.3.2. Vermittlung

Der Begriff Vermittlung wird in ganz verschiedenen Zusammenhängen gebraucht: Vermittlung als Streitbeilegungsverfahren zwischen Konfliktparteien, Vermittlung als Prozess der Glaubens- oder Wissensübermittlung und Uebersetzung in andere Sprachen, Kulturen oder Denksysteme, Vermittlung als Integration von Gegensätzen usw.

In der folgenden Arbeit gehen wir von folgender Definition aus:

Vermittlung bezeichnet das Bemühen von Einzelnen, Gruppen oder Institutionen, zwischen zwei oder mehreren Konfliktparteien die gegenseitige Bereitschaft und Fähigkeit zu Verständigung, Annäherung, Kompromiss und Versöhnung zu fördern, um den Konflikt zu vermindern oder zu lösen. Die Vermittler sind in der Regel nicht am Konflikt direkt beteiligt. Dabei können drei Arten von Vermittlung unterschieden werden: Der Vermittler handelt entweder neutral (nur als Briefträger. Die Konfliktparteien werden formal gleich behandelt) oder parteilich (der Vermittler stärkt und unterstützt eine - oft die schwächere - Seite, um eine Lösung durch eine Machtverschiebung herbeizuführen) oder unabhängig schöpferisch (als dritte Kraft unterbreitet der Vermittler eigene, unabhängige Lösungsvorschläge). Vermittler werden von den Konfliktparteien herbeigerufen oder schalten sich aus eigenem Antrieb in den Konflikt ein. Vermittler sind in der Regel dann nötig, wenn eine Konfliktsituation blockiert ist.

Die Konturen dieses Vermittlungsbegriffes werden deutlicher, wenn er in Bezug zu anderen Vermittlungsverständnissen gesetzt wird:

Wissenschaftstheoretisch können zumindest drei Verständnisse von Vermittlung unterschieden werden: In der Ethik geht es nicht nur um die Entwicklung von Normen, sondern, so Wolfgang Huber, darum, "wie die lebenspraktische Vermittlung solcher Normen mit einer gegebenen Lebenswelt verantwortlich zu vollziehen sei." (66) Vermittlung bezeichnet hier also die Uebertragung und Einpassung (Indigenisation) von Normen in eine konkrete Situation. Dies geschieht heute zumeist nicht rein deduktiv, sondern in einem differenzierten ethischen Prozess der Urteilsbildung. (67) Für unser Thema geht es um die ethische Frage der Vermittlung der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung unter den gesellschaftlichen und strukturellen Bedingungen der Gegenwart. Die Ethik als

---

66 Wolfgang Huber: Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft, in: HCE, Band 1, 391-406 (391).

67 Vergl. Kp 1.2.1

Wissenschaft erhebt aber noch einen zweiten Vermittlungsanspruch: Die Ethik als Integrationswissenschaft hat ein eminentes Interesse an Kommunikation. Sie strebt eine Uebereinkunft über Verhandlungsziele innerhalb von handelnden Gruppen sowie ein Verstehen fremder Gruppen an (68).

In der Hermeneutik als "Kunstlehre der Auslegekunst und Theorie des Verstehens" (69) geht es darum, Unverständliches verständlich zu machen und damit Texte zu vermitteln. So verwies Paulus auf die Notwendigkeit, unverständliches Zungenreden in verständliche, dem Gemeindeaufbau dienliche Rede zu übermitteln, wofür er das Verbum hermeneuein verwendete (1. Kor. 14,13) (70).

Der interdisziplinäre Dialog ist heute ein unverzichtbares Feld notwendiger Vermittlungsleistungen in der Wissenschaft, so z.B. zwischen Geistes- und Naturwissenschaften, Theologie und Humanwissenschaften, Philosophie und Theologie. Hauptproblem und Voraussetzung eines solchen Dialogs ist es, eine gemeinsame Sprache zu finden. Eine vermittelnde, dritte Sprache und Begriffsregelung ist dafür zum Teil notwendig (71).

Theologiegeschichtlich bedeutsam war der Vermittlungsbegriff vor allem in der Vermittlungstheologie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sie setzte sich zum Ziel, in den harten Richtungskämpfen zwischen liberaler und positiver Theologie, d.h. zwischen dem modernen wissenschaftlichen Bewusstsein und dogmatischer Ueberlieferung, zwischen Liberalismus und Erweckung zu vermitteln. Auf Hegel und Schleiermacher aufbauend, suchten Vermittlungstheologen wie Albrecht Ritschl, Richard Rothe und der Basler Kirchenhistoriker Karl Rudolf Hagenbach, der bedeutendste Vertreter der

---

68 W. Huber, HCE, Band 1, 405.

69 Richard Schaeffler: Wissenschaftstheorie und Theologie, CGG Band 20, 1-83 (45).

70 Wegweisend für diese hermeneutische Vermittlung waren u.a. Paul Tillich (vergl. Anton Bernet-Strahm: Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens, Bern 1982; und Gerhard Ebelings Arbeiten aus seinem Institut für Hermeneutik in Zürich. Vergl. H.F. Geisser/W. Mostert (Hrsg.): Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings.

71 So wählten z.B. Heinrich Ott und Walter Neidhart die philosophische Begrifflichkeit als "das notwendige Instrumentarium einer Vermittlung" in ihrem Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften (Walter Neidhart/Heinrich Ott: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977, 12).

Vermittlungstheologie in der Schweiz (72), eine Verbindung von herrnhuterischer Frömmigkeit und Kantscher Dialektik. Kritiker bezichtigten sie der Halbheiten und des Eklektizismus, sie halfen aber, die drohende Kirchenspaltung zu vermeiden.
Während es sich bei der Vermittlungstheologie um eine innerkirchliche Auseinandersetzung handelte (allerdings mit deutlichen gesellschaftlichen Auswirkungen), geht es uns in der vorliegenden Arbeit um eine Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Konfliktparteien und insofern um eine Vermittlungsethik, eine Handlungstheorie der Vermittlung.

Politisch-völkerrechtlich ist die Vermittlung eines der bedeutendsten Konfliktregelungsverfahren, wie es im 20. Jahrhundert durch Völkerbund und UNO, aber auch durch zahlreiche Einzelstaaten, Staatengruppen und nichtstaatliche Organisationen angewendet wurde und wird. Das Völkerrecht unterscheidet fünf Streitbeilegungsverfahren (73): 1. Die Leistung guter Dienste: Eine nicht am Konflikt beteiligte Macht versucht zwischen den Konfliktmächten eine Verbindung herzustellen und sie eventuell an einen gemeinsamen Verhandlungstisch zu bringen. Gerade die Schweiz bietet diese guten Dienste immer wieder an (74). 2. Die Vermittlung: Hier dient die neutrale, dritte Partei nicht nur als Briefträger wie bei den guten Diensten, sondern unterbreitet selber konkrete Vor-

---

72 RGG[3], Band 6, Sp. 1362f; Rudolf Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz, Band 3, Zürich 1985, 265-267.

73 Nach Daniel Frei: Kriegsverhütung und Friedenssicherung, Frauenfeld 1970, 105-114.

74 Raymond Probst: Die "guten Dienste" der Schweiz in: Jahrbuch der schweizerischen Vereinigung für politische Wissenschaft, 1963, 21-49. Die "guten Dienste" können auch innenpolitisch eine Rolle spielen, z.B.: im schweren Konflikt um die Autonomie des bis 1979 zum Kanton Bern gehörigen heutigen Kanton Jura bat die Berner Regierung die Eidgenossenschaft um vermittelnde gute Dienste. 1968 wurde eine "eidgenössische Kommission der guten Dienste für den Jura" einberufen. In ihrem "ersten Bericht vom 13. Mai 1969" (S. 5) schrieb sie zu ihrer Vermittlungsrolle: "Man spricht ausgiebig von einer eidgenössischen Vermittlung. Diese Vermittlung kann nicht die Gestalt eines Schiedsgerichts annehmen, die die Lösung der Jura-Frage vom Entscheid, sei es einer Bundesbehörde, sei es von Schiedsrichtern, die sie selber bezeichnet, abhängig machen würde. Es ist in erster Linie Sache der jurassischen Stimmberechtigten und jener des alten Kantonsteils zu entscheiden ... Die eidgenössische Vermittlung kann sich praktisch kaum anders verwirklichen lassen - falls der Bundesrat nicht selber die Rolle des Vermittlers übernehmen will - als durch die Bezeichnung von Persönlichkeiten seitens des Bundesrates, denen

schläge wie Kompromisslösungen, Waffenstillstand usw. (75). 3. Das Vergleichsverfahren geht einen Schritt weiter und nimmt eine Mittelstellung zwischen rein diplomatischen und gerichtlichen Verfahren ein. Es werden zwar auch nur unverbindliche Vorschläge gemacht; aber dort, wo Vergleichsverfahren vorgesehen sind, treten automatisch Vergleichskommissionen in Funktion, die den Tatbestand klären und Vorschläge unterbreiten. 4. Im Schiedsverfahren bestellen die Streitparteien das Schiedsgericht, bei dem sie in der Regel je einen Richter bestimmen und diese beiden einen dritten Richter wählen. 5. Beim internationalen gerichtlichen Verfahren wird der Konflikt vor ein bestimmtes internationales Gericht gebracht. All diesen Verfahren gemeinsam ist, dass eine Drittpartei einen internationalen Konflikt - diplomatisch oder gerichtlich - dämpfen oder beilegen hilft. Vermittlung wird im Völkerrecht enger verstanden als in der oben für diese Arbeit zugrunde gelegten Definition, bei der die neutralen guten Dienste wie die aktive Vermittlung oder das Verfahren im Sinne des Vergleichs unter Vermittlung subsummiert wird.

Arbeitsrechtlich ist Vermittlung im Kollektivarbeitsrecht und darin vor allem im Arbeitskampf und Schlichtungsrecht bedeutsam. Vermittlungs- und Schlichtungsausschüsse bestehen für inner- wie auch überbetriebliche Konfliktregelungen. Das (aussergerichtliche) Schlichtungsverfahren steht im Dienst der Verhütung eines Arbeitskampfes und der Erhaltung des Arbeitsfriedens durch eine freiwillige Vereinbarung. Es hat in erster Linie präventiven Charakter. Die Vermittlungs- und Schlichtungsstellen haben als neutrale Vermittler zwischen den Sozialpartnern aufzutreten. Die Vermittlungsschritte und -Fähigkeiten sind hier - im Unterschied z.B. zu spontanen Vermittlungsangeboten der Kirchen - vertraglich klar geregelt.

Eine nochmals andere, für unser Thema aber nicht unwichtige Dimension des Begriffs Vermittlung zeigt die Soziologie:

Schichtsoziologisch kann die Mittelschicht als Mittlerschicht, als Vermittlungsschicht betrachtet werden. Die soziale Schichtung

---

man die Aufgabe anvertrauen würde, Lösungen ausfindig zu machen, über die sich die jurassischen Stimmberechtigten und jene des alten Kantonsteils auszusprechen hätten. Diese Form der Vermittlung entspricht genau der Aufgabe, die die Kommission der guten Dienste zu übernehmen bereit war ... Alle Richtungen, die sich im Jura zeigen, müssen sich ausdrücken und an der Suche nach einer Lösung unter der Führung der Vermittler beteiligen können."

75 Diese Vermittlung ist in der UNO-Charta von 1945 in Art. 33 genannt.

der Bevölkerung wird soziologisch zwar nach sehr unterschiedlichen Kriterien bestimmt (76). Wie auch immer die Schichten dabei abgegrenzt werden, so gibt es in jedem Fall eine Zwischenschicht. Sie ist gekennzeichnet durch wechselnde Sympathie und Parteigängerschaft, einmal solidarisch nach "unten", dann wieder loyal nach "oben". (77) Daraus entsteht das Bedürfnis nach Vermittlung. Joseph Huber weist auf denselben Sachverhalt hin, wenn er die etablierte Kultur, die Subkultur und die "Zwischenkultur oder intermediäre Kultur" unterscheidet: Die "Intermediären" finden Gehör und Anerkennung beim Establishment wie bei der Subkultur, weil sie mit beiden in Interaktion stehen. Zugleich gehören sie aber nirgends hin. Aus dieser Not "machen sie die Tugenden der Vermittlung und der Mittler" (78). Deshalb sei die intermediäre Philosophie "eine Philosophie der Vermittlung und des Gleichgewichts" (79). Nach Huber muss es den Intermediären um einen Abbau der Gegensätze gehen, aber nicht als Einmittung oder faden Kompromiss, sondern als qualitativ neuen Weg. Die Gegensätze werden im dreifachen Hegelschen Sinn "aufgehoben": Ihre unhaltbaren Anteile werden ausgesondert, ihre brauchbaren Elemente werden bewahrt und gleichzeitig - durch ihre Verbindung mit den brauchbaren Elementen der Gegenseite - verändert auf eine neue Stufe gehoben.

Der prozentuale Anteil der Mittelschicht an der Gesamtbevölkerung hat Einfluss auf die Chancen von Vermittlungsversuchen. Während die Mittelschicht z.B. in Westeuropa einen grossen Teil der Bevölkerung umfasst, ist sie z.B. in Lateinamerika noch klein, was dazu beiträgt, dass die gesellschaftliche Polarisierung grösser ist.

Nicht nur in der Soziologie, sondern auch in der Psychologie spielt die Vermittlung eine wichtige Rolle, nämlich im <u>therapeutischen Prozess</u>.

Die <u>Paar- und Familientherapie</u> spricht zwar selten vom Therapeuten als dem Vermittler, er ist aber faktisch in der Rolle der dritten, am Konflikt nicht direkt beteiligten Partei zwischen zwei Konfliktparteien, seien dies Ehepartner oder Teile einer Familie. Je nach therapeutischer Richtung versteht sich dabei der Therapeut stärker als einer, der - so z.B. in den psychoanalytischen Richtungen - die Konflikte durch Aufarbeitung der biographischen und familiengeschichtlichen Tiefen zu vermindern sucht,

---

76 Vergl. z.B. EStL Art. Sozialstruktur, Sp. 2416-2418.

77 Vergl. Yorick Spiegel, 1979, 236.

78 Joseph Huber: Wer soll das alles ändern. Die Alternativen der Alternativ-Bewegung, Berlin 1980, 98.

79 Ebd., 100

oder als einer, der - so in den gesprächspsychotherapeutischen, klientenzentrierten Richtungen - die Konflikte durch gegenwartsbezogenes "einfühlendes Verstehen", "bedingungsfreies Akzeptieren" und "Echtheit" (80) zu lösen sucht. In jedem Fall besteht die Vermittlungsleistung in der "Wiederbelebung der Kommunikationskanäle" zwischen den Konfliktpartnern (81).

Die Aufgabe des Therapeuten ist dabei: Die Selbstachtung der Klienten aufzubauen; die guten Absichten, aber die schlechte Kommunikation aufzuzeigen; die Notwendigkeit der Verteidigung abzubauen; den Konflikt, um den es wirklich geht, aufzudecken; die Annäherung zwischen den Partnern durch Vermittlung neuer Erfahrungen zu ermöglichen; die Bedrohlichkeit der Situation zu vermindern, indem er Interaktionsregeln aufstellt; doppelbödige Botschaften zu verdeutlichen und unter Umständen eine vorübergehende Verschärfung des Konfliktes zu provozieren, um Verhaltensmuster zu durchbrechen usw. (82).

Vermittlung im therapeutischen Prozess besteht wesentlich in solcher Förderung der Kommunikation. Dabei geht es weniger um Kompromissfindung als um Verlebendigung erstarrter Beziehungsmuster. Der Therapeut verhält sich dabei in der Regel neutral, zeitweise aber auch parteilich, wo es eine Pattsituation zu überwinden oder einen schwächeren Teil zu stützen gilt.

Alle diese Dimensionen von Vermittlung zeigen, dass Vermittlung ein sehr vielschichtiger Begriff ist. Er meint keineswegs nur neutrale, auf Einmittung ausgerichtete Kompromissbemühungen, sondern verweist auf einen dynamischen Prozess, bei dem das Verstehen und die Kommunikation wesentliche Elemente sind. In jedem Fall aber geht es um aussergerichtliche Verfahren. Sehr unterschiedlich ist dabei der Grad der Institutionalisierung der Vermittlung wie auch der Grad an Neutralität oder Parteinahme und an Aktivität oder Zurückhaltung der Vermittler.

---

80 Carl Rogers: Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, München 1977, 20-26.

81 Salvador Minuchin: Familie und Familientherapie, Freiburg 1977, 178

82 So Virginia Satir: Familienbehandlung. Kommunikation und Beziehung in Theorie, Erleben und Therapie, Freiburg 1973, 181-199; auch Anita Mandel/Karl Herbert Mandel u.a.: Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie, München 1971, 87-94; Salvador Minuchin, 1977, 174ff; Carl Rogers: Die nicht-direktive Beratung, München 1972, 38-50, 84-87.

1.3.3 Kirche

1.3.3.1 Ekklesiologie und Theorie der Kirche

Die Kirche (83) ist ein sehr vielschichtiges Phänomen. Was meinen wir, wenn wir von der Kirche reden? Aus der Fülle ekklesiologischer Fragen werden drei für unser Thema wichtige Themenkreise herausgegriffen:

1. Mit welchem Alltagsverständnis von Kirche in der Bevölkerung muss die Kirche rechnen, besonders wenn sie gesellschaftlich im ausserkirchlichen Raum aktiv wird (sozialwissenschaftlicher Zugang)?

2. Welches Selbstverständnis über die Stellung der Kirche in der Gesellschaft hat die Kirche von ihren Glaubensgrundlagen her (ekklesiologischer Zugang)?

3. Auf welchen organisatorischen Ebenen tritt Kirche in Erscheinung?

Die Auswahl dieser drei Fragen deutet schon an, dass diese Untersuchung - entsprechend der in Kp. 1.2 dargelegten Methodik - zwei Zugänge zur Beschreibung von Kirche zu verbinden sucht: Kirchliches Handeln in der Oeffentlichkeit kann nur evangeliumsgemäss und zugleich sachgemäss sein, wenn Kirche sowohl von einer theologischen Ekklesiologie, d.h. Lehre von der Kirche, wie von einer sozialwissenschaftlichen Analyse und Theorie der Kirche her betrachtet wird. Beide Ansätze sind dabei auf ihre "Kompatibilität" (84) hin zu prüfen. Mit der Verbindung von Ekklesiologie und Theorie der Kirche übernehmen wir den Ansatz von Wolfgang Huber (85) und grenzen uns von drei Konzeptionen ab: Der rein ekklesiologische Ansatz sucht aus der theologischen Wesensbestimmung von Kirche deren Organisationsstrukturen und Handeln herzuleiten (86). Der rein systemtheoretische Ansatz andererseits (87) gibt

---

83 Von Kirche im Singular wird in dieser Studie in der Regel dann gesprochen, wenn unspezifisch die Kirche als Ganzes, d.h. die verschiedenen Konfessionen zusammen gemeint sind. Von Kirchen im Plural ist eher dann die Rede, wenn die verschiedenen Konfessionen und deren Zusammenwirken spezifisch betont werden sollen.

84 So W. Huber: Kirche und Oeffentlichkeit, 1973, 131.

85 Ebd., 125-131.

86 So weitgehend z.B. Karl Barth: KD IV, 1-3; Emil Brunner: Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951; Jürgen Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975; Ulrich Duchrow: Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen, ZEE

zwar wichtige Hinweise auf die Sozialgestalt der Kirche, kann aber keine theologischen Aussagen über Wesen und Ziele der Kirche machen (88). Der dritte - nennen wir ihn rationale - Ansatz (89), der auf der Zwei-Reiche-Lehre beruht, gibt keine inhaltliche, dem Glauben entspringenden Kriterien kirchlichen Handelns an. Die Vernunft hat das kirchliche Handeln zu bestimmen. Der Glaube ergibt "nur" die Motivation dazu (90).

1.3.3.2 Kirche als soziales System

Religion kann religionssoziologisch in drei Bereiche unterteilt werden (91): "Im gesellschaftlichen System von Religion im engeren Sinne setzen sich die in einer Gesellschaft präsentierten religiösen Bekenntnisse in Kulturmuster um ... Religiositätsmuster zeigen sich als stark kleingruppenhaft, insbesondere familial gebundene Konfigurationen, in denen explizite Religion und in Kulturmuster transformierte Religion subjektiv angeeignet und in konkrete Sinngebungen und Handlungspräferenzen umgesetzt werden

---

1969, 164-178. Hans Ruh stellte fest, "dass eine Theologie, die sich an Barmen orientiert, und das gilt wirklich nicht nur für Karl Barth, der Aufnahme soziologischer und dann auch politischer Gesichtspunkte in die Konzeption der Ordnung und Gestalt der Kirche a priori reserviert gegenübersteht." (1971, 148, Anm. 124). Dies ist historisch gegenüber dem Dritten Reich sicher verständlich, heute aber keineswegs zwingend. W. Huber orientiert sich ebenfalls deutlich an Barmen. Entscheidend ist, die soziologischen und politischen Erkenntnisse theologisch zu prüfen.

87 So z.B. Gerhard Sauter: Planungseifer ohne Theorie. Theologische Anfragen zur Reform kirchlicher Strukturen, Evangelische Kommentare 1971, 189-193. Niklas Luhman: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen 1972.

88 W. Huber wirft G. Sauter vor: "Die Prämissen, die dazu berechtigen, für eine theologische Theorie der Kirche seinen Ausgangspunkt bei einer soziologischen Theorie zu wählen, sind in Sauters Erwägungen noch nicht erörtert." (W. Huber, 1973, 128). Sauter aber beansprucht weniger: "Eine Theorie der Kirche ... besitzt keine letzte theologische Gültigkeit oder gar eine Weihe, aber sie gibt den geschichtlich begrenzten Raum an, in dem sich Gestaltungen vollziehen." (G. Sauter, 1971, 189).

89 So z.B. Martin Honecker: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971.

90 Ebd., 54, 64, 67.

91 Nach Joachim Matthes: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II, Rheinbeck 1969.

... im Kirchensystem organisiert sich Religion in ihrer Differenz zur Gesellschaft und damit in ihrer Differenz zu wesentlichen Teilen ihrer eigenen gesellschaftlichen Realisierung ... Die weitestgehende Korrespondenz zwischen Kirchensystem, gesellschaftlich verbreiteten religiösen Kulturmustern und Religiositätsstilen findet sich im Fall des staatskirchlich verfassten Kirchensystems ebenso wie im Fall der Sekte" (92). Uns interessiert nun dieser dritte Teil, die "Kirche als soziales System" (93).

Die Kirche als organisiertes Sozialsystem ist ein Untersystem des gesamtgesellschaftlichen Systems, dem - zumindest in den Landeskirchen Westeuropas - immer noch der weitaus grösste Teil der Bevölkerung angehört. 92,2 % der Bevölkerung der Schweiz gehören einer der drei Landeskirchen an (reformiert, römisch-katholisch, christkatholisch) (94). 85 % der Bevölkerung der Bundesrepublik Deutschlands gehören der evangelischen oder katholischen Kirche an (95). Keine andere Organisation mit freiwilliger Mitgliedschaft hat einen solchen Grad an Organisiertheit. Die Mitgliedsrolle ist allerdings "unscharf definiert" (96). Der Eintritt ist zum Beispiel in der Zürcher Kirche angeboren und wird nicht erworben. Umgekehrt heisst ein Austritt, zwar keine Kirchensteuer mehr zu bezahlen, heisst aber nicht automatisch Austritt aus der Gemeinschaft der Glaubenden.

Der Einzelne, der dem Untersystem Kirche angehört, ist automatisch zugleich Teil anderer gesellschaftlicher Systeme: Er ist Arbeitnehmer oder -geber, Parteimitglied, Gemeindemitglied usw. Konflikte zwischen verschiedenen Gruppen in der Gesellschaft spiegeln sich damit als Konflikte zwischen den verschiedenen Kirchenmitgliedern. Dem immer noch sehr hohen Mitgliederbestand der Kirchen widerspricht nun allerdings, dass die kirchlich Aktiven gesellschaftlich zu einer kleinen Minderheit geworden sind. In der BRD besuchten 1982 an einem normalen Sonntag durchschnittlich 6 % der evangelischen Kirchenmitglieder regelmässig den Gottesdienst (97). In der Schweiz sind es eher weniger. Der Gottesdienst ist zwar nur eine unter vielen Aktivitäten der Kirche, dennoch kann nicht bestritten werden, dass die Kirche für viele Zeitgenossen zu einer marginalen Grösse geworden ist, trotz der

---

92 Ebd., 123.

93 Ebd., 92.

94 Volkszählung 1980. Statistisches Jahrbuch der Schweiz. 1970 waren es 97,5 %, 1960 98,6 %.

95 Zählung 1982. 1970: 92 %. Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, herausgegeben von J. Hanselmann/H. Hild/E. Lohse, Gütersloh 1984, 11.

96 J. Matthes, 1969, 92.

97 Was wird aus der Kirche? 1984, 205.

strukturell immer noch starken Stellung, wie sie im öffentlich-rechtlichen Status der Landeskirchen und in der Struktur der Volkskirchen zum Ausdruck kommt. Hans Heinrich Brunner stellte schon 1972 fest: "Gesellschaftlich gesehen lebt die Kirche in der Diaspora" (98). Und nach Alexander Hollerbach lebt die Kirche im "volkskirchlichen Missionsland" (99). Walter Kreck spricht theologisch für die Zukunft der Kirche von der "Fremdlingschaft der Kirche in der Welt" (100).

Die Kirche als normstiftende Organisation hat an Bedeutung ebenfalls deutlich eingebüsst. In zwei repräsentativen Umfragen 1976 und 1983 antworteten auf die Behauptung, "ohne die Kirche würden wir jede moralische Orientierung verlieren" nur noch die Hälfte der Schweizer und Schweizerinnen, nämlich 52 % (1976) resp. 52,9 % (1983) mit "sehr und im Prinzip einverstanden" (101). In denselben Umfragen waren 71,8 % (1976) resp. 63,1 % (1983) der Meinung, es sei "gut, dass wir uns heute nicht mehr so sehr von der Kirche gängeln lassen" (102). Das Bedürfnis, unabhängig von der Kirche entscheiden zu können, war Mitte der 80er Jahre also offenbar geringer als Mitte der 70er Jahre. Oder scheint gar ein wieder zunehmendes Bedürfnis nach kirchlicher Autorität auf? Das wäre zuviel behauptet, wenn man die Antworten auf andere Fragen einbezieht: 84,1 % der Schweizer/innen sind der Ansicht "dass man auch ohne Kirche religiös sein kann" (103). Nur 5,2 % der Schweizer/innen sind der Meinung, die Leute hören bei Zukunftsfragen am meisten auf die Pfarrer, aber 34,8 % hören auf bekannte Politiker und 37,1 % auf Wirtschaftsexperten! (104) Auf die Frage, welchen öffentlichen Institutionen sie Vertrauen entgegenbringen, nannten

---

98 Hans Heinrich Brunner: Kirchenverständnis im Wandel, in: Dossier Schweiz betrifft Kirche, Zürich 1972, 20ff (21).

99 A. Hollerbach: Die Kirchen unter dem Grundgesetz, in: Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, 26/1968, 65.

100 W. Kreck: Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981, 283-288.

101 Werte und Wertordnungen der schweizerischen Bevölkerung. Randauszählung. Umfrage des Instituts für Soziologie der Universität Bern, 1976, Frage 65.11. Eine (einseitige) Auswertung der Befragung findet sich in: Walter Rüegg: Der religiöse Bürger. Schriftenreihe der Aktion "Kirche wohin?" Nr. 2, Zürich 1982; - Milizarmee im Wandel. Umfrage des Instituts für Soziologie der Universität Bern, 1983, Frage 52A.

102 Werte ..., 1976, Frage 65.19; Milizarmee ..., 1983, Frage 52F.

103 Werte ..., 1976, Frage 62.

104 Werte ..., 1976, Frage 12.

34 % der Schweizer/innen die Kirchen (eine entsprechende Untersuchung in den USA ergab 62 % für die Kirchen) (105). Die Schweizer Kirchen lagen damit etwa im Mittelfeld der Institutionen: zum Bundesrat haben 55 % Vertrauen, zum öffentlichen Gesundheitswesen 44 %, zur Schweizer Armee 42 %, zum Nationalrat 38 %, zu Radio und Fernsehen hingegen nur 28 resp. 23% und zu den Parteien 12 %.

Die Kirche als Dienstleistungsorganisation ist immer noch sehr gefragt. "Die Kirche zieht nach wie vor hohe Erwartungen auf sich" ist die Bilanz der zweiten grossen repräsentativen Umfrage der Evangelischen Kirche Deutschlands (106). Für 71 % der Befragten sollte sich die Kirche stärker um das Problem der Arbeitslosigkeit kümmern. 69 % wünschen sich verstärkte Zuwendung zu den Sorgen des Einzelnen, 57 % möchten mehr Begleitung im Berufsleben, 45 % wünschen mehr kirchliche Heimat für Behinderte und ebenso viele den Ausbau der Altersbetreuung usw. (107). Seit der ersten EKD-Studie 1974 (108) zeichnet sich eine gewisse Ausweitung der individuellen Seelsorge auf die "Gesellschafts-Diakonie" ab (Beispiel Arbeitslosigkeit). Die Kirchen können gerade in sozialethischer Hinsicht also einen deutlichen Funktionszuwachs vorweisen. Sozialethische Stellungnahmen sind heute im Sinne der Orientierung im Wertwandel neben den diakonischen Angeboten eine wesentliche Dienstleistung der Kirche. Diese Dienstleistung ist allerdings umstritten und kann zudem nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Säkularisierungsprozess trotzdem fortschreitet.

In der öffentlichen Diskussion um die sozialethischen Stellungnahmen der Kirchen ist ein Widerspruch zu beobachten: Eine deutliche Bevölkerungsmehrheit meint, die Kirche soll zu aktuellen politischen Fragen nicht Stellung nehmen, wünscht aber gleichzeitig ein vermehrtes kirchliches Engagement, wenn man konkrete politische Einzelfragen wie das Thema Frieden oder Arbeitslosigkeit vorlegt. Von den befragten Deutschen sind 37 % für eine Einschränkung tagespolitischer Stellungnahmen der Kirchen, 33 % für eine Verstärkung, 29 % möchten den Zustand belassen (110). Allerdings ist zum Beispiel bei den kirchlich engagierten Jungen eine grosse Mehrheit für politisches Engagement der Kirchen, wie eine Untersuchung der jungen Kirchentagsteilnehmer zeigte (111). 1976

---

105 Isopublic-Report 4/1983, 3

106 Was wird aus der Kirche? 1984, 121.

107 Ebd., 122.

108 H. Hild: Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen/Berlin 1974.

109 So z.B. H. Maier: Kirche und Gesellschaft, 1972, 50; H. Ruh, 1971, 25ff.

110 Was wird aus der Kirche? 1984, 121-123.

111 Tilman Schmieder/Klaus Schuhmacher (Hrsg): Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse. Stuttgart 1984, 126ff.

lehnten 69 % der befragten Schweizer ein vermehrtes politisches Engagement der Kirchen ab, 31 % befürworteten es (112).

Fragt man aber nach konkreten Aufgaben wie: "Soll die Kirche das Engagement von Bürgern z.B. für verkehrsberuhigte Strassen oder Kinderspielplätze unterstützen?", antworteten 60 % der befragten Deutschen, dies sollte stärker geschehen. Nur 8 % meinen, sie solle das weniger tun (113). 47 % wünschten eine verstärkte Unterstützung der Friedensbewegung durch die Kirchen (hierin ist die BRD mit der Schweiz allerdings nicht vergleichbar). Mit dem Begriff "politisch" will man die Kirche also nicht in Verbindung bringen, befürwortet aber in der Sache durchaus einen gesellschaftspolitischen Einsatz der Kirche (114). Robert Leuenberger stellte mit Recht fest, dass der "Einbruch des Politischen" in der Kirche zwar "unwiderruflich" sei, aber immer noch eine "unbewältigte Tatsache" darstelle (115).

1.3.3.3 Kirche als Gemeinschaft Jesu Christi

Ekklesiologie (als Lehre vom Wesen der Kirche) fragt zwar auch, aber nicht primär nach der konkreten Sozialgestalt der Kirche, sondern danach, was Kirche vom Glauben her konstituiert (Wer ist Kirche? Wer gehört dazu?) und welches ihr Auftrag ist.

1. Kirche als Ereignis: Kirche ereignet sich überall dort, wo die befreiende und versöhnende Tat Gottes aufgrund der Heiligen Schrift und durch den Heiligen Geist verkündet und gehört wird, wo Jesus Christus als Befreier und Versöhner der Welt anerkannt wird, wo Menschen aufgrund dieses Glaubens eine lebendige Gemeinschaft bilden und wo diese Tat Gottes in den Sakramenten wie im Handeln und Leiden für die Welt bezeugt wird. Kirche ist insofern die irdisch-geschichtliche Existenzform Jesu Christi selbst (116). In dieser Definition sind die beiden klassischen Merkmale der Kirche (notae verae ecclesiae) "Wort und Sakrament"

---

112 Werte ..., 1976, Frage 65.2. Auch W. Rüegg, 1982, 38-40.

113 Was wird aus der Kirche? 1984, 122.

114 So auch F. Hafner, 1985, 105.

115 Robert Leuenberger: Problemlose Kirche? Zürich 1977, 22 und 99. Der Einbruch des Politischen erfolgte allerdings nicht erst 1968, wie Leuenberger meint, sondern im Grunde mit der Bekennenden Kirche (vergl. H. Ruh, 1971, 11ff.)

116 Die Definition stützt sich auf K. Barth, KD IV/1, 738ff; Die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung von 1933; W. Huber, 1973, 50; Die Kirchenordnung der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Art. 1: "Kirche ist überall, wo Gottes Wort aufgrund der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments verkündigt und gehört wird, wo Menschen,

(117) enthalten, ergänzt durch die heute breite Tendenz, die Gemeinschaft als dritten unabdingbaren Aspekt einzubeziehen (118). Das Handeln und Leiden für die Welt als Antwort auf den Ruf Gottes ist ein vierter, unverzichtbarer Aspekt der Kirche. Damit ist Bonhoeffers Ekklesiologie der "Kirche für andere" aufgenommen (119). Bei Karl Barth ist das Handeln für die Welt ebenfalls wichtig (120). Er unterscheidet zwei Grundformen kirchlichen Dienstes: Sprechen und Handeln. Die sechs Formen des Sprechens sind für ihn: Lob Gottes, Predigt, Unterricht, Evangelisation, Mission, Theologie. Die sechs Formen des Handelns sind: Gebet, Seelsorge, Vorbilder christlichen Seins und Tuns, Diakonie, prophetisches Handeln, Gemeinschaft (121). Bei Bonhoeffer ist Leiden als Teil des Handelns deutlicher betont als bei Barth. Kreuzestheologisch begründet im Sterben Jesu für Gemeinde und Welt spricht er von der Stellvertretung: "Das Füreinander ist ... eine Preisgabe des Ich für den Nächsten zu dessen Nutzen, aber mit der Bereitschaft, an dessen Statt alles zu tun und zu tragen, ja wenn nötig sich für ihn zu opfern, stellvertretend für ihn da zu stehen; wenn auch das rein stellvertretende Handeln nur selten aktualisiert wird, so liegt in jedem echten Akt der Liebe ein solches intentional enthalten."(122)

Damit sind Wort, Sakrament, Gemeinschaft und tätiger Dienst für die Welt vier Merkmale, die die Kirche konstituieren. Dabei bedingen sich die vier Aspekte gegenseitig.

2. Kirche als Ordnung: Kirche ist aber nicht nur Ereignis im beschriebenen Sinn, sondern auch Ordnung und Struktur. Kirche ereignet sich dabei nicht nur innerhalb bestehender Kirchen-

---

durch den Heiligen Geist zum Glauben erweckt und zur lebendigen Gemeinschaft verbunden, Jesus Christus als das Haupt der Gemeinde und als den Herrn und Erlöser der Welt anerkennen und durch ihr Leben die Hoffnung auf das Kommen des Reiches Gottes bezeugen.

117 Martin Luther: WA VII, 720ff.

118 Vergl. dazu Rudolf Weth: Barmen als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, München 1984, 156.

119 Wie er sie z.B. in "Sanctorum Communio", in seiner Ethik (München 1975, z.B. 318) und in Widerstand und Ergebung (München 1966, z.B. 261) formulierte.

120 K. Barth korrigiert in KD IV/3, 877f die Verengung der Kirche auf Wort und Sakrament, die die Confessio Augustana mit Artikel 7 bewirkte. Das Handeln für die Welt könne "der wirklichen Gemeinde Jesu Christi unmöglich fehlen" (ebd., 883).

121 KD IV/3, 991-1034.

122 Sanctorum Communio, München 1969[4], 132.

strukturen (so die klassische katholische Kirchenauffassung), sondern auch ausserhalb und quer durch die Konfessionen hindurch. Sie ist damit immer auch "unsichtbare" Kirche im Sinne der strukturellen, nicht sichtbaren Kirche, was in der Unverfügbarkeit des Handelns Gottes begründet ist. Zwischen der Kirche als sichtbarer Gestalt und der Kirche als Ereignis der Gegenwart Gottes besteht sowohl eine "Differenz" wie eine "Korrelation" (123).

Wie aber ist diese Ordnung der Kirche in ihrer Zielrichtung theologisch zu bestimmen? Als "Dienstordnung" in Entsprechung zur christologischen Aussage, dass Jesus Christus herrscht, indem er dient (124)? Als "Gemeinde im Prozess des Heiligen Geistes" (125)? Oder hat die Kirche "Spiegel der Gerechtigkeit" zu sein, indem sie innerkirchlich ihre Ordnung an den Menschenrechten ausrichtet (126)? Soll die Kirche eine synodale oder hierarchische Struktur haben? Soll sie als "Kirche von unten" gestaltet werden (127)? Eine Antwort auf diese Frage kann an diesem Ort nicht gegeben werden. Für unser Thema sind aber drei Entscheidungen wichtig:

1. Kirchliche Ordnungen sind nötig, damit "Kirche als Ereignis" geschehen kann, auch wenn sie nicht nur innerhalb dieser Ordnungen geschieht.

2. Die Ordnung ist nicht nur weltlich, sondern theologisch zu bestimmen (128).

3. Wenn die Kirche ihren Auftrag in der Gesellschaft als Vermittlung (oder als Parteinahme) versteht, benötigt sie entsprechende kirchliche Strukturen für diesen Dienst.

1.3.3.4 Kirche als Volkskirche

Kirche lebt im europäischen Kontext vor allem in der Gestalt der Volkskirche, daneben - zahlenmässig deutlich geringer - als Freikirche resp. Bekenntniskirche. Einen vermittelnden Dienst kann die Kirche als Volks- wie auch als Freikirche leisten. Die

---

123 M. Honecker, 1963, 205ff.

124 K. Barth: KD IV/2, 781f.

125 J. Moltmann, 1975, 318ff.

126 O. Höffe: Die Menschenrechte in der Kirche, in: HCE Bd. 3, 236-254 (246ff).

127 H. Frankenmölle: Kirche von unten. Alternative Gemeinden. München/Mainz 1981.

128 Gegen M. Honecker, der - von der Zwei-Reiche-Lehre her - formuliert: "Die Sozialgestalt der Kirche ist weltlicher Natur." (1963, 207ff).

Voraussetzungen dafür sind aber je ganz verschieden. Unser Interesse gilt im folgenden den Landeskirchen als Volkskirchen. Was ist damit gemeint?

Der Begriff der Volkskirche hat im Laufe der Geschichte viele Veränderungen durchgemacht (129). Im heutigen Verständnis kann Volkskirche durch fünf Merkmale gekennzeichnet werden: 1. Sie erhebt Anspruch, alle Glieder eines Volkes zu begleiten, zu betreuen, im Blick zu haben. 2. Es entspricht der Realität, dass weite Teile der Bevölkerung nominell dazu gehören. 3. Die Kindertaufe (nicht die Kirchensteuer, wie oft angenommen wird) bestimmt im Wesentlichen die Mitgliedschaft. 4. Die Volkskirche versteht ihr (integrierendes) Wirken als auf das Ganze des Volkes und des Staates bezogen. 5. Dieser Oeffentlichkeitsanspruch wird von der Gesellschaft anerkannt (130).

Die heutige Situation der volkskirchlichen Struktur wird sozialwissenschaftlich wie theologisch erstaunlich einmütig als Krise beschrieben. Die Grosskirchen entwickeln sich infolge der Passivität vieler ihrer Glieder und der Austrittsbewegung (vor allem der inneren Emigration, weniger des aktiven Austritts) mehr und mehr zu Frei(willigkeits)-Kirchen, zu kleinen Herden (131). Die Kirchen werden mehr und mehr marginalisiert. Ihre Stellung in den säkularen Medien ist ein Hinweis dafür. Die Volkskirche als Betreuungskirche hat zwar immer noch einige gesellschaftliche Funktionen, hat aber auch viele abgegeben und abgeben müssen (132). Ist "der Niedergang der christlichen Kirchen als Volkskirchen irreversibel, nicht korrigierbar" (133)? Haben die Kirchen - wie der Soziologe Helmut Schelsky meint - nur eine Zukunft, wenn sie sich durch den zeitweiligen Rückzug auf eine gewissermassen sektiererische Position rekonstituieren können (134)? Der Niedergang der Volkskirchen scheint mir nicht so eindeutig vorzuliegen, eindeutig besteht aber eine zunehmende Spannung zwischen der immer noch grossen Stabilität der volkskirchlichen Struktur und der in-

---

129 Vergl. dazu Christoph Link, Art. Volkskirche, EStL, Sp. 2832-2836; W. Huber: Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen 1983, 133-138; Theodor Strohm: Hat die Volkskirche eine Zukunft? Theologia Praktika 9/1974, 253-265.

130 So Ch. Link, EStL, Sp. 2832; W. Huber, 1983, 133ff.

131 F. Hafner, 1985, 104; R. Leuenberger, 1977, 31ff. J. Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1985, 352f.

132 J. Metz, 1980, 116

133 So Arno Klönne: Kirchliche Basisgruppen und gesellschaftspolitische Alternativbewegungen, in: H. Frankemölle, 1981, 100-110 (100).

134 Zit. nach A. Klönne, ebd.

neren Erosion durch die Säkularisierung (135). Eine Volkskirche ohne Volk wird aber auch zu einem theologischen Problem. Der Graben zwischen Anspruch und Realität (136), wie auch zwischen Amtsträger und Kirchenvolk (137), wird immer grösser, womit die Kirche als Leib Christi immer weniger erkennbar wird.

In der theologischen Beurteilung der Volkskirche können vereinfacht drei Strömungen unterschieden werden:

1. Ja zur Volkskirche: Trutz Rendtorff ist ein Exponent der entschiedenen Befürworter der Volkskirche. Er begrüsst die heutige Entkirchlichung (nicht die Entchristlichung) der Gesellschaft im Interesse einer zunehmend christlichen Weltgesellschaft. Seine "Theorie des Christentums" (138) bedeutet aber nicht die Absage an die bestehenden Kirchen, sondern die entschiedene Befürwortung der Volkskirche anstelle einer Minderheits- oder Bekenntniskirche. Die Kindertaufe ist für ihn nicht ein Hineintaufen in die Kirche, sondern ein "Symbol der Menschenwürde", das auf eine Entsprechung nicht nur im kirchlichen, sondern im gesellschaftlichen Leben hinzielt (139).
Sehr häufig wird die Volkskirche deshalb befürwortet, weil sie eine "einzigartige missionarische Chance" (140) darstelle, indem sie durch Unterricht, diakonische Dienste und Zugang zu den gesellschaftlichen Institutionen potentiell alle Menschen erreichen könne.

2. Nein zur Volkskirche: Viele Kritiker der Volkskirche gehen vom Modell der Bekenntniskirche aus und stützen sich direkt oder indirekt auf die Barmer Theologische Erklärung (141). So lehnt zum Beispiel Helmut Gollwitzer die Volkskirche sehr scharf ab: "Eine Staats- oder Volkskirche, die durch Tradition und Kindertaufe grosse Teile einer Bevölkerung von Geburt an umfasst, kann nicht Kirche im Sinne des Neuen Testamentes sein." (142) Die Volkskirche weise vielmehr die Merkmale der falschen Kirche auf: Hierarchischer Apparat gegen allgemeines Priestertum, Vorrang des Amtes vor den Charismen, Gemeinde als Summe der getauften Kirchensteuerzahler statt als geschwisterliche Gemeinschaft. In der

---

135 R. Leuenberger, 1977, 31.
136 Ch. Link, EStL, Sp. 2834.
137 W. Gundert, OeKL, 1234.
138 T. Rendtorff: Theorie des Christentums, Gütersloh 1972.
139 Nach R. Weth, 1984, 136.
140 Ch. Link, EStL, Sp. 2834.
141 Vergl. R. Weth, 1984, 83-159.
142 H. Gollwitzer: Vortrupp des Lebens, München 1975, 114.

"Gruppenkirche" (143) werde hingegen Kirche Ereignis. Die volkskirchliche Kirchenorganisation ist für Gollwitzer allerdings Humus und Adressat der Gruppenkirche.

3. Ja, aber zur Volkskirche: Lassen sich Volks- und Bekenntniskirche verbinden? Von dieser Frage aus sucht ein dritter Ansatz die Volkskirche zu befürworten, sie aber an gewisse Bedingungen zu binden. Vier Autoren können dies exemplarisch verdeutlichen:

Wolf-Dieter Marsch, einer der Pioniere in der Reflexion der institutionellen Situation der Kirche, wies auf die Ambivalenz hin, dass die Kirche immer Teil der unerlösten Menschheit ist, andererseits nicht darin aufgeht. Von ihrem Auftrag her, die Humanität Jesu erlebbar zu machen, müsse sie immer auch institutionskritisch sein (144). Kirche als Volkskirche hat nur eine Berechtigung, wenn sie "als etablierte, religiös-kulturelle Institution jene kritisch-utopischen Horizonte offenhält, die Jesus mit der frohen Nachricht von der Menschennähe Gottes gemeint hat" (145).

Wolfgang Huber (146) qualifiziert Volkskirche vom Barmer Bekenntnis her in vierfacher Hinsicht:

a) Die Grenzen der Volkskirche sind offen und "lassen sich nie eindeutig und endgültig bestimmen".
b) "Die in Christus begründete Universalität der Kirche sprengt die nationalen wie die konfessionellen Grenzen". Volkskirche ist mit Nationalkirche oder Landeskirche also nicht identisch.
c) "Der Volkskirche eignet ein Zug zu den Schwachen." Volk im Sinne der oekumenischen Theologie sind die Armen. Der Einsatz für diese gehört zum Auftrag der Volkskirche.
d) "Volkskirche hat eine 'demo-kratische' Tendenz: Sie ist nicht Kirche für das Volk, sondern durch das Volk, nicht Betreuungskirche, sondern Beteiligungskirche."

Robert Leuenberger formuliert als "Bedingungen einer verantwortbaren volkskirchlichen Existenz" (147) unter anderem drei Haltungen:

---

143 Hier taucht bei Gollwitzer die "Gemeinde von Brüdern" der dritten Barmer These auf.

144 W.D. Marsch: Institutionen im Uebergang, Göttingen 1970, 155ff.

145 W.D. Marsch: Kirche, in: G. Otto (Hrsg.) Praktisch-theologisches Handbuch, München 1970, 269-289 (285).

146 W. Huber, 1983, 144f

147 R. Leuenberger, 1977, 51-63.

a) Die Fähigkeit, nicht nur "Kompromisse zu schliessen, sondern Entscheidungen zu treffen" (148), die sowohl Freiheit gewähren wie auch Normen schaffen.
b) Die Fähigkeit zum "integrativen Gespräch", d.h. "echte Spannungen im Gefüge des pluralistischen Systems auszuhalten und fruchtbar zu machen" (149).
c) Der Wille zu einer bewussteren Kasualpraxis, die nicht unreflektiert einfach die religiösen Bedürfnisse ihrer Mitglieder befriedigt, die "Kirche für alle, aber keineswegs eine Kirche für alles" ist (150).

Ulrich Duchrow fragt: "Kann die Volkskirche in der Bundesrepublik eine bekennende Kirche werden?" (150a) Ausgehend von Bonhoeffers Ekklesiologie plädiert er dafür, in der konkret existierenden Volkskirche zu bleiben, "solange in ihr das Wort Gottes gepredigt wird", aber in ihr um die wahre Kirche Jesu Christi zu kämpfen (150b). Dies geschehe dadurch, dass man "die Kirchen, wie sie sind, in ökumenischer Solidarität auf alle nur möglichen Weisen mit den konkreten Bekenntnisfragen zu konfrontieren" versuche (150c).Die weltweite Gerechtigkeit, die Apartheid in Südafrika, der kirchliche Umgang mit Macht und Privilegien usw. müssen - auch in der Volkskirche - als Bekenntnisfragen betrachtet werden.

Seit den 70er Jahren sieht eine immer grösser werdende Zahl von Christen in Zukunft die Ablösung der Volkskirche durch die Basiskirche kommen. Besonders die von den südamerikanischen Basisgemeinden geprägten katholischen Theologen Johann Baptist Metz und Norbert Mette setzten sich dafür ein (151). Beide gehen davon aus, dass der Widerstand gegen eine basisorientierte Kirche in Mitteleuropa noch einige Zeit gross sein wird (152), dass aber "die Kirchen der Dritten Welt immer mehr zu einem bestimmenden Moment auch der kirchlichen Situation hierzulande werden und dass

---

148 Ebd., 57.
149 Ebd., 60.
150 Ebd., 63.
150aU. Duchrow: Weltwirtschaft heute - ein Feld für bekennende Kirche? München 1986, 50ff.
150bEbd., 52.
150cEbd., 53.
151 J. Metz: Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz 1980, 87-90; 111-125. N. Mette: Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München 1982, 101-108; auch H. Frankemölle, 1981; W. Huber: Kirche, 1979, 22; H.-J. Kraus: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen 1983, 507f.
152 J. Metz, 1980, 116; N. Mette, 1982, 103.

wir deshalb unsere eigene kirchliche Zukunft nicht mehr ohne die Herausforderungen und die Inspirationen dieser armen Kirchen begreifen und gestalten können." (153). Beide gehen auch davon aus, dass die Basiskirche die Volkskirche ablösen muss und sie nicht nebeneinander existieren können. Demgegenüber spricht Jürgen Moltmann von einer "Doppelstrategie" (154), wonach die Reform der Kirche sowohl "von oben" wie durch die Basisgemeinden "von unten" erfolgen muss. Diese Doppelstrategie ist für Moltmann eine Entsprechung der doppelten Ekklesiologie: Der Kirche als Institution und als Ereignis.

In der Spannung zwischen Volkskirche und Basiskirche spiegelt sich die Spannung zwischen Vermittlung und Parteinahme. Während die Befürworter der Basiskirche sich davon auch eine vermehrte Parteinahme der Kirche erhoffen, wird diese bei der Volkskirche zumeist ausgeschlossen. Jürgen Moltmann beschreibt dies mit zynischem Unterton: "Eine Volkskirche ist für alle da, aber nur religiös. Sie ist grundsätzlich neutral. Ihre Pfarrer sollen kein politisches Mandat übernehmen. Sie bietet auf diese Weise als 'dritte Kraft' in Konflikten die 'Plattform' für 'Gespräche' zum Zwecke der Vermittlung und 'Versöhnung'. Einseitige Parteinahme und kritische Stellungnahme kann man von ihr nicht erwarten." (155). Deshalb ist die Vermittlungsrolle der Kirche eng mit deren volkskirchlichem Charakter verknüpft.

Aufgrund der knappen Darstellung der Diskussion um die Volkskirche gehe ich in dieser Arbeit von vier Annahmen aus:

1. Die Volkskirche wird zumindest in den nächsten zwei Jahrzehnten noch die prägende Form der europäischen Kirchen sein. Die Vermittlungsrolle der Kirche kann nur unter Einbezug volkskirchlicher Gegebenheiten definiert werden.

2. Die Volkskirche ist aber in einer ständigen und zunehmenden Krise, was die Diskussion um Vermittlung und Parteinahme weiter verschärft.

3. Die Volkskirche ist eine "missionarische Chance", aber nur unter bestimmten Bedingungen, z.B. wenn sie vermehrt auch Elemente einer bekennenden Kirche in sich aufnimmt.

---

153 J. Metz, 1980, 122.

154 J. Moltmann, 1975, 352-362.

155 J. Moltmann: Theologie heute, in: J. Habermas (Hrsg.): Stichworte zur "geistigen Situation der Zeit", Band 2, Frankfurt 1979, 754-780, (762f).

4. Volkskirche, Betreuungskirche, Bekenntniskirche und Basiskirche (oder Beteiligungskirche) sind Ausprägungen von Kirche, die nicht nacheinander (156) bestehen oder einander ausschliessen, sondern faktisch miteinander verwoben sind und sich überschneiden. Jede Form hat eine andere Funktion im Ganzen der Kirche, auch in der Frage von Vermittlung und Parteinahme (156a).

Innerhalb jeder dieser Formen von Kirche müssen nun noch verschiedene Handlungs- und Strukturebenen unterschieden werden:

1.3.3.5 Kirche auf sechs Ebenen

Die konkrete Gestalt der Kirche ist für viele verwirrend vielfältig. Sie besteht nicht nur aus Kirchgemeinden, sondern auch Landeskirchen, Verbänden, Werken, Initiativgruppen usw. Kritiker politischer Stellungnahmen der Kirchen weisen dabei immer wieder auf das Problem hin, wer eigentlich im Namen der Kirche sprechen dürfe, wer befugt sei, sich Kirche zu nennen (157). Wir unterscheiden sechs Ebenen von Kirche (158):

1. Der einzelne Christ ist nach wie vor das Fundament der Kirche. Die Kirche lebt von der personalen Begegnung, vom Einsatz und Zeugnis des Einzelnen. Jedes getaufte Kirchenmitglied kann beanspruchen, Kirche zu sein, sofern es bereit ist, mit anderen Christen in Kommunikation zu stehen. Ein "Solo-Christ", der keinen

---

156 Gegen Metz, 1980, 115f.

156a Vergl. dazu auch Schweiz. Evang. Synode: Kirche. Versuch einer ersten Klärung. Arbeitspapier, Bern 1986, 13ff.

157 "Wer kann für die Kirche reden? Wenn ein protestantischer Pfarrer spricht oder ein Pressedienst schreibt oder in einem Tagungszentrum eine Empfehlung angenommen wird, so ist dies jedesmal eine Aeusserung innerhalb der Kirche und darf nicht als eine Aeusserung der Kirche missverstanden werden. Das legt wiederum Zurückhaltung nahe, auch in den Verlautbarungen kirchlicher Behörden." (Theodor Gut: Kirche und Politik, in: Kirche und Politik, hrsg. von der Freisinnig-demokratischen Partei des Kantons Zürich, 1973, 8.)

158 Hans Dombois spricht von vier Ebenen: Die ecclesia universalis als die Einheit der mit Christus durch die Taufe Verbundenen, die ecclesiae particulares als die lokal- und konfessionell getrennten Kirchen, die Ortsgemeinden und die Initiativgruppen (Hans Dombois: Die vierfache Gestalt der Kirche, in: Solidarität + Spiritualität = Diakonie, Stuttgart 1971, 231-236.

Bezug zur Kirchgemeinde oder zu christlichen Gruppen hat, kann hingegen nicht behaupten, Kirche zu sein (159).
Eine besondere Verantwortung als Einzelchristen haben gerade in gesellschaftlichen Konfliktsituationen die Pfarrer und übrigen kirchlichen Mitarbeiter/innen sowie kirchliche Behördenmitglieder. Sie sind - allerdings nicht nur sie - Beauftragte für den "Dienst der Versöhnung".

2. Kirchgemeinden: Die lokale Ortsgemeinde in ihrer konfessionellen Ausprägung nimmt - nicht nur in den von unten aufgebauten reformierten Kirchen - eine dominante Stellung ein. Die Gemeinschaft der Getauften, die ihre je verschiedenen Charismen und Aufgaben haben, wird hier am sichtbarsten (160). Verkündigung, Kasualien und Unterricht geschehen fast ausschliesslich, soziale Dienste zu einem rechten Teil auf dieser Ebene. Mit Abstand am meisten Mitarbeiter und Finanzen setzen die Kirchen auf Ortsebene ein und der weitaus grösste Abschnitt der Kirchenordnungen ist den Kirchgemeinden gewidmet. Dennoch ist der Bedeutungsverlust der Ortsgemeinden nicht zu übersehen (161), zum Teil bedingt durch die moderne Mobilität und die Trennung von Wohn- und Arbeitswelt eines grossen Teils der Bevölkerung. So entstanden "Para-Gemeinden" (162), "Dienst-Gemeinden" an Hochschulen, in Industrien, Spitälern und Gefängnissen. Die Ortsgemeinde ist aber besonders für die lokal gebundenen Bevölkerungsteile (Alte, Kinder, Mütter) nach wie vor wichtig. Die gesellschaftlichen Funktionen der Kirche sind auf Ortsebene sehr vielfältig. Die engen persönlichen Verbindungen zwischen Kirchgemeinde und politischer Gemeinde machen es für die Kirchgemeinde aber oft schwierig, sich in Konflikte vermittelnd oder parteinehmend einzuschalten. Gerade auf Ortsebene muss sich aber die kirchliche Vermittlungsrolle bewähren. Andererseits "bedarf die Lokalgemeinde der Ergänzung durch andere Gestalten von Kirche und ist zu gesellschaftlich relevantem Handeln nur in Kooperation mit diesen anderen Gestalten fähig." (163).

3. Landeskirchen: Regionale, kantonale und nationale Zusammenschlüsse von Kirchgemeinden zu Landeskirchen (als ecclesiae particulares) bilden eine zunehmend wichtigere Ebene der Kirche (164). Gerade in gesellschaftspolitischen Aufgaben, aber auch in Fragen der Aus- und Weiterbildung, des Aufbaus kirchlicher Werke

---

159 So auch W. Kreck, 1981, 160.
160 J. Moltmann, 1975, 327-340; W. Kreck, 1981, 157-208.
161 Ernst Lange: Kirche für die Welt, München 1981, 177-194.
162 Weltkirchenkonferenz in Evanston 1959.
163 Ernst Lange, 1981, 182.
164 Vergl. Kp. 2.2.3.13.

und übergemeindlicher Tätigkeiten sind die Landeskirchen nicht wegzudenken. Die Synoden, Kirchenleitungen und Fachgremien der Landeskirchen sind in gesellschaftlichen Konfliktsituationen besonders angesprochen. Sie sind Partner und zugleich Gegenüber des Staates. Ob hierarchisch oder synodal organisiert und bei aller Wahrung der geistlichen Eigenständigkeit der Ortsgemeinden und übrigen kirchlichen Ebenen sind sie juristisch die verbindlichen Vertretungen der Gemeinden. Ihre öffentlichen Stellungnahmen sind daher gewichtig.

4. Nationale und internationale Kirchenbünde: In den letzten 50 Jahren haben nationale und internationale Bünde und Räte von Kirchen sehr stark an Bedeutung gewonnen. In der Regel sind es freie Verbindungen von Kirchen gleicher oder verschiedener Konfession, bei denen die einzelne Mitgliedkirche aber ihre Unabhängigkeit bewahrt; auf nationaler Ebene z.B. der Schweizerische Evangelische Kirchenbund (SEK) oder die Evangelische Kirche Deutschlands (EKD), auf katholischer Seite die nationalen Bischofskonferenzen, die seit dem Zweiten Vatikanum an Gewicht gewonnen haben, aber auch ökumenische Gemeinschaften wie die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen der Schweiz (AGCK). Zudem gibt es kontinentale ökumenische "Councils" wie die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) oder die "All Africa Conference of Churches" (AACC) (165). Auf internationaler Ebene gibt es zudem die christlichen Weltbünde (166) wie den Reformierten oder Lutherischen Weltbund. Auf Weltebene schliesslich der Oekumenische Rat der Kirchen und die seit dem Zweiten Vatikanum aufgewertete (167) römisch-katholische Bischofssynode. All diese nationalen, kontinentalen und weltumspannenden Kirchenkörperschaften sind ein ekklesiologisch unverzichtbarer Teil der Kirche, da sie die weltweite Einheit des Leibes Christi zum Ausdruck bringen. Eine weltweite Konsultation von 1971 über die ekklesiologische Bedeutung der "Christian Councils" bezeichnete diese als "temporary servants of the movement towards visible unity" (168).

Bei internationalen Konflikten sind es neben den nationalen Kirchen vor allem diese internationalen kirchlichen Körperschaften, die eine wichtige Aufgabe in der Vermittlung wie der Parteinahme auszuüben haben.

---

165 All diese sind knapp vorgestellt in: Ans van der Bent: Handbook Member Churches. World Council of Churches, Genf 1985, 1-9.

166 Seit 1979 so genannt. Vorher als "World Confessional Families" (WCF) bekannt. Ausführlich beschrieben in Ans van der Bent, 1985, 11-28.

167 Vergl. dazu Lukas Vischer: Die oekumenische Debatte über die Kollegialität. EvTheol. 1/1986.

168 Zitiert in: Ans van der Bent, 1985, 4.

5. Kirchliche Werke: Die Spezialtruppen der Kirchen sind die kirchlichen Werke (169). Die kircheneigenen Werke sind der amtlichen Kirche als integrierter Bestandteil eingegliedert (170): Spezialpfarrämter, Heimstätten, Sozialinstitute (171), Hilfswerke, vielfältige diakonische Einrichtungen, publizistische Organe usw. Daneben gibt es die eigenständigen Werke und Verbände, die der amtlichen Kirche angegliedert sind: Jugend- und Frauenverbände, Berufsorganisationen, Hilfswerke, katholische Orden usw.

Bei diesen Werken gibt es die verschiedensten Grade von Nähe zur Amtskirche. All diese Werke sind ekklesiologisch aber als Teil der Kirche anzusehen (auch wenn sie organisatorisch unabhängig sind), sofern sie sich selbst unter den Auftrag Christi stellen und sich als Teil des Leibes Christi betrachten. Einige sind international und einige inter- oder überkonfessionell organisiert. Die Werke sind besonders für den Dienst der Kirche in der Welt wichtig und bilden oft eine Art "Aussendienst". Indem sie über spezialisiertes Fachwissen, oft eine engagierte Mitgliederbasis, gezielte Kontakte zu bestimmten Bevölkerungsgruppen und einen gewissen innerkirchlichen Freiraum verfügen, sind sie oft besonders geeignet, einen Dienst der Versöhnung oder der Parteinahme stellvertretend oder als Wegbereiter für die Gesamtkirche wahrzunehmen.

6. Initiativgruppen: Die kirchlichen Werke zeichnen sich durch eine gewisse Stabilität und organisatorische Stärke aus. Daneben gibt es eine Vielzahl kirchlicher Initiativgruppen wie Hauskreise, Jugendgruppen, Basisgruppen, kirchenpolitische Gruppierungen, feministische Gruppen, Solidaritäskomitees, Aktionsgemeinschaften usw. Sie sind meist auf eine Fragestellung spezialisiert und entstehen aus der freien Initiative Einzelner. Sie sind weniger stabil als die Werke und gesinnungsmässig meist recht homogen. Es lassen sich affirmative Reformgruppen, progressive Gruppen und regressive Gruppen unterscheiden (172). Weil die Initiativgruppen mit Recht zumeist Partikularinteressen vertreten, nehmen sie in gesellschaftlichen Konflikten eher Partei als dass sie zu vermit-

---

169 Zum Begriff und zur Situation der Werke vergl. Kp. 2.2.3.6.

170 So G. Wasse, EStL, Artikel Kirchliche Werke, Sp. 2876-79.

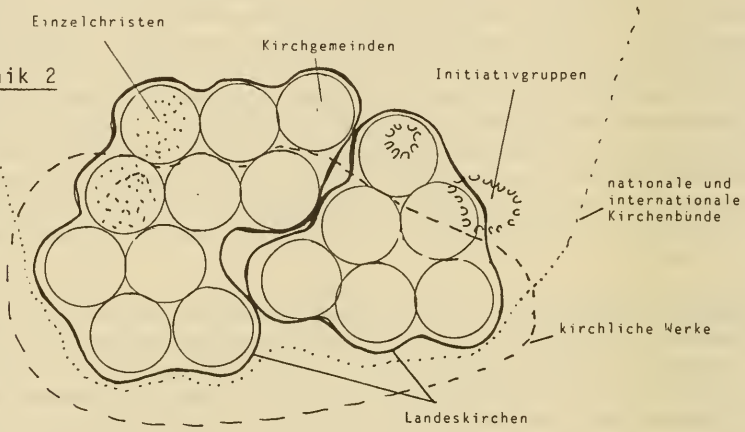
171 Zu deren ekklesiologischem Ort in der Kirche vergl. H. Ruh, 1971, 168ff.

172 So Ferdinand Menne: Christliche Grosskirchen und religiöse Gruppen, in: J. Lell/F. Menne: Religiöse Gruppen. Alternativen in Grosskirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftrag des Deutschen Oekumenischen Studienausschusses, Düsseldorf 1976, 11-78 (16).

teln versuchten (173). Sie lösen beträchtliche öffentliche Diskussionen und mit stereotyper Regelmässigkeit auch die Frage aus, ob sich solche Gruppen kirchlich nennen dürften. Ja: Sie sind als Teil des Leibes Christi mit einem speziellen Auftrag zu verstehen. Allerdings kann beobachtet werden, dass sie von den Grosskirchen immer wieder an den Rand oder aus der Kirche herausgedrängt werden, statt dass ihre Impulse kreativ aufgenommen werden (174).

Die vielfältigen Ueberschneidungen zwischen den sechs kirchlichen Handlungsebenen zeigt die folgende zusammenfassende Graphik:

Graphik 2



Entscheidend für die kirchliche Vermittlungsrolle ist nun, dass in jedem Konflikt die am besten geeignete kirchliche Ebene zum Einsatz kommt, wie Hans Ruh schon 1971 feststellte: "Die Kirche muss, sofern sie ihren Auftrag in der Gesellschaft erfüllen will, sich als der jeweiligen Entscheidungsebene entsprechende Organisation formieren." (175)

---

173 So z.B. die kirchliche Arbeitsgruppe für Atomfragen (KAGAF), die sich mit Kurt Marti pointiert gegen Atomkraftwerke stellte, oder evangelistische Gruppen.

174 Vergl. z.B. die Abgrenzungen der EKD von den kirchlichen Oeko-Gruppen in der ökumenischen Denkschrift: Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Gütersloh 1985, 48, 54.

175 H. Ruh, 1971, 187.

Kapitel 2

Die Kirchen in der schweizerischen Konkordanzdemokratie

2.1 Das System der schweizerischen Konkordanzdemokratie

Um die Vermittlungsbemühungen schweizerischer Kirchen verstehen und beurteilen zu können, muss das schweizerische politische System zunächst dargestellt werden. Es prägt die politischen Spielregeln, das Klima und die Entscheidungsprozesse des Landes wesentlich, auch ausserhalb des parlamentarischen Bereiches. Es gehört zu den Rahmenbedingungen auch kirchlichen Handelns. Das schweizerische politische System soll dabei nur unter dem Gesichtspunkt der Konkordanzdemokratie beschrieben werden, weil damit das spezifische Merkmal schweizerischer Konfliktlösung, Vermittlungsbemühung und Konsensfindung genannt ist.

Diesem Kapitel werden die folgenden zwei, sich ergänzenden Definitionen von Konkordanz zugrunde gelegt:

"Das Konkordanzprinzip kann - wie das Mehrheitsprinzip und der Proporz - als Konfliktregelungsmechanismus zwischen rivalisierenden Gruppen betrachtet werden. An die Stelle von Mehrheitsentscheiden oder autoritärer Entscheidung einzelner tritt das gütliche Einvernehmen, die Suche nach einem breit abgestützten Kompromiss. Die Eigentümlichkeit der Konkordanz ist, dass sie meist nicht aufgrund zwingender Rechtsnormen praktiziert wird, sondern auf freier Vereinbarung beruht." (1)
"Konkordanzdemokratie bedeutet die Anerkennung des Bestehens unterschiedlicher Subkulturen in einer pluralen Gesellschaft und deren politischen Autonomie. Hergestellt und aufrechterhalten wird Konkordanz durch ständig neu ausgehandelte Kompromisse in Gruppenkonflikten durch die politischen Eliten bzw. Führungsgruppen der verschiedenen Segmente." (2)

---

1 A. Riklin (Hrsg.): Handbuch politisches System der Schweiz Bd 1, Bern 1983, 62.

2 Theodor Hanf u.a.: Südafrika - Friedlicher Wandel? Möglichkeiten demokratischer Konfliktregelung, eine empirische Untersuchung, München 1978, 11.

2.1.1 Forschungssituation

In der politikwissenschaftlichen Literatur zur Konkordanzdemokratie (3) fällt der Unterschied zwischen ausländischer und schweizerischer Literatur auf: Die ausländische Literatur (auch über die Schweiz) beurteilt die Konkordanzdemokratie vorwiegend positiv (4), ja erhebt sie sogar zum normativen Modell für andere plurale Gesellschaften, die Konkurrenzdemokratien mit Regierung und Opposition sind. So ist z.B. für A. Lijphart die Konkordanzdemokratie ein empirisches Modell zur Erklärung politischer Stabilität in einigen pluralen Gesellschaften (5) und zugleich Modell für moderne demokratische Industriegesellschaften überhaupt.

Dieser überwiegend positiven Einschätzung steht die - vor allem seit dem Ausbau der Sozialwissenschaften seit etwa 1950 - zunehmend kritische Beurteilung der schweizerischen Konkordanzdemokratie durch die schweizerische Politikwissenschaft gegenüber. Obwohl Konkordanz als Modell auch sie zumeist fasziniert, beschreibt sie doch stark die Mängel und demokratiefeindlichen Tendenzen des real existierenden schweizerischen Systems (6).

---

3 Sammelrezensionen: Hans Daalder: The Consociational Democracy Theme, World Politics, 26, 1973/74, 604-621. Brian Barry: Political Science, 5 1975, 477-505. Sammelband: Kenneth McRae: Consociational Democracy, Toronto 1974.

4 Wohl grundlegenstes Werk ist: Arend Lijphardt: Democracy in Plural Societies. New Haven/London 1977. Weiter Jürg Steiner: Amicable Agreement versus Majority Rule: Conflict Resolution in Switzerland, Chapel Hill 1974. Gerhard Lehmbruch: Proporzdemokratie: Politisches System und politische Kultur in der Schweiz und in Oesterreich. Tübingen 1967. Lehmbruch sprach zunächst von Proporz-, später von Konkordanzdemokratie.

5 Plurale Gesellschaften sind nicht nur durch Gegensätze zwischen oben und unten, sondern auch und vornehmlich durch das Nebeneinander und Gegeneinander gesellschaftlicher Systeme gekennzeichnet. In pluralen Gesellschaften werden Menschen nicht oder nicht zuerst Klassen zugeordnet, sondern Rassen, Ethnien, Sprach- und Religionsgruppen. Es wird auch von segmentierten Gesellschaften gesprochen. Vergl. A. Lijphart, 1977,3.

6 Max Imboden: Helvetisches Malaise, Zürich 1964; Hans Tschäni: Wer regiert die Schweiz? Der Einfluss von Lobby und Verbänden, Zürich 1983; Urs Altermatt: Konflikt und Konsens in der Schweiz. Vom Stanser Verkommnis zum Friedensabkommen, in: Urs Altermatt/Roy Preiswerk/Hans Ruh: Formen schweizerischer Friedenspolitik, hrsg. von Justitia et Pax in Zusammenarbeit mit dem GIPRI, Bern 1982, 67-98; Masnata-

Zur Frage, unter welchen Bedingungen Konkordanzdemokratien entstehen können, gibt es zumindest drei Forschungsrichtungen (7):

a) Erstes Konzept: Konkordanz als Folge der soziokulturellen Segmentierung

Es wird vor allem von den Autoren zur "consociational democracy" vertreten. Ein Land mit vielen sprachlichen, religiösen oder kulturellen Subkulturen, die ähnlich stark sind, gewinnt nach dieser Theorie gerade durch diese Fragmentierung an politischer Stabilität. Wenn die einzelnen Segmente (z.B. Kantone oder Sprachgruppen in der Schweiz) in einem ausgewogenen Kräfteverhältnis zueinander stehen, würde in einem Konkurrenzsystem fortwährend ein Patt entstehen. Solche Patt-Situationen werden mit Konkordanzmechanismen vermieden: Föderalismus und Proporzsystem sind zwei Merkmale, die eine als gerecht empfundene Beteiligung der einzelnen Segmente an der staatlichen Macht ermöglichen.

b) Zweites Konzept: Konkordanz als Folge der strukturellen Knappheit

Es wurde z.B. von Geser/Höpflinger vertreten (8). Nach diesem Ansatz haben Konkordanzdemokratien in Kleinstaaten mehr Chancen als in grossen Gesellschaften. Kleine Systeme haben z.B. eine Knappheit an Organisationskapazitäten. Das zwingt dazu, viele Entscheidungen unterhalb der Organisationsschwelle zu fällen, d.h. Entscheidungen und Funktionen sind an Personen gebunden, für die es in grossen Systemen spezielle Organisationen braucht. Soziale Prozesse werden damit personalisiert. Da die Elite im Kleinstaat zahlenmässig beschränkt ist, ergibt sich eine hohe Interaktionsdichte unter den Elitemitgliedern. Diese sind damit häufig aufeinander angewiesen und haben deshalb grosses Interesse am Konsens, um sich die weitere Zusammenarbeit zu sichern. Zur strukturellen Knappheit gehört auch, dass kleine Systeme dem Druck von Grossmächten ausgesetzt sind. Deshalb ist ein Zusammenhalt im Innern vermehrt nötig. Konkordanz ist ein Weg dazu.

Rubatel: Macht und Gesellschaft in der Schweiz. Darmstadt/-Neuwied 1978; Erwin Rüegg: Indikatoren zur schweizerischen Konkordanzdemokratie. Eine konzeptuelle Vorabklärung, Zürich 1979; Leonhard Neidhart: Plebiszit und pluralitäre Demokratie, Bern 1970. Erich Gruner/Beat Junker: Bürger, Staat und Politik in der Schweiz. Lehrbuch für Mittelschulen, Basel 1968; Alois Riklin (Hrsg): Das politische System der Schweiz, München 1971.

7 Vergl. E. Rüegg, 1979, 16-46.

8 Hans Geser/François Höpflinger: Probleme der strukturellen Differenzierung in kleinen Gesellschaften, Schweiz. Zeitschrift für Soziologie, 1976, 27-54.

c) Drittes Konzept: Konkordanz als Folge der Differenzierung gesellschaftlicher Interessenlagen

Dies ist der jüngste Erklärungsversuch und stammt vor allem von Franz Lehner (9). Er charakterisiert den modernen, industrialisierten Staat mit zwei Merkmalen:

1. Grösse und Komplexität der Staatsaktivität mit sehr differenzierten Steuerungsmechanismen.
2. Machtverschiebung vom Parlament zur Bürokratie. Politik wird damit durch die Machtstruktur der organisierten Interessen bestimmt. Konkordanz heisst hier, dass eine institutionelle Verflechtung von Interessen und Interessenkoalitionen stattfindet.

Lehner bezeichnet Konkordanz als realistische, der Komplexität moderner Gesellschaften angepasste Konzeption, ein "Lösungsansatz, der zwar den Steuerungsbedingungen hochindustrialisierter Demokratien eher angemessen ist als grundsätzlichere Konzeptionen, der aber deswegen kaum begeistern kann." (10)

2.1.2 Historische Entwicklung

Die schweizerische Konkordanz entstand nicht von heute auf morgen, sondern ist ein "Ergebnis jahrhundertealter politischer Kultur" (11). Sie wurde nicht von politischen Persönlichkeiten in einem grossen Wurf konzipiert. Es "waren nicht Ideen oder bewusste Entscheidungen, die zur Konkordanzdemokratie geführt haben, sondern der Zwang der Verhältnisse" (12). Schon die Bundesbriefe 1291 und 1315 übertrugen den Erfahrensten die Aufgabe, Streit zu schlichten und gütlich beizulegen. Eine wichtige Station war dann das "Stanser Verkommnis" von 1481, das während 300 Jahren die wichtigste Verfassungsgrundlage der alten Eidgenossenschaft bildete (13). Im 19. Jahrhundert war der Sonderbundskrieg von 1847 eine entscheidende (negative) Erfahrung, die Konkordanzstrukturen provozierte (14). In unserem Jahrhundert waren das "Friedensabkommen" von 1937 in der Maschinen- und Metallindustrie zwischen Gewerkschaften und Arbeitgebern und die "Zauberformel" von 1959 zur proportionalen Zusammensetzung des Bundesrates die wohl wichtigsten Schritte zur Entwicklung der Konkordanzkultur. Wir kommen darauf zurück.

---

9 Franz Lehner: Struktur und Erneuerung. Eine politisch-ökonomische Studie zur Regierungsproblematik hochindustrialisierter Demokratien. Mannheim 1978 (mimeo).

10 Ebd., 251.

11 U. Altermatt, 1982,67.

12 A. Riklin, 1983, 63.

13 U. Altermatt, 1982, 68-76.

14 Näheres in Kp. 2.2.2.

Unterschiedlich wird die Kontinuität der Konkordanzidee beurteilt. Während J. Steiner in der Geschichte der Schweiz eine deutliche Tendenz zum gütlichen Einvernehmen sieht (15), meint U. Altermatt: "Wegen des Umstandes, dass die schweizerische Politik in der Zeit nach 1945 durch den helvetischen Kompromiss geprägt ist, übersehen wir heute gerne, dass Konflikt- und Konsensperioden in der Geschichte unseres Landes einander ablösten". (16) Die Geschichte der innenpolitischen Konflikte in der Schweiz gibt meines Erachtens Altermatt Recht (16a).

2.1.3 Merkmale der schweizerischen Konkordanzdemokratie

2.1.3.1 Rahmenbedingungen

Die schweizerische Konkordanz beruht auf wichtigen Rahmenbedingungen (17). Es seien nur drei genannt:

Einmal gehört dazu die auffallende Kraftfeldervielfalt: Die sprachlichen, konfessionellen, kulturellen, wirtschaftlichen, sozialen und geographischen Gegensätze überkreuzen sich, so dass die Interessengegensätze von Konflikt zu Konflikt verschieden sind. Konflikte würden sich viel stärker polarisieren, wenn z.B. alle Welschen katholisch und arm wären und alle deutschsprachigen reformiert und reich. Konflikte heben sich durch die Vielfalt der Kraftfelder z.T. gegenseitig auf. Damit ergeben sich auch nicht konstante Mehrheiten, sondern sie wechseln von Fall zu Fall. Allerdings wird diese Vielfalt der Kraftfelder z.B. durch wirtschaftliche Konzentration abgebaut: "Ob die Migros im Tessin oder im Jura eine neue Produktionsstätte oder einen Supermarkt einrichtet, wird in Zürich bestimmt," stellt der Politologe P. Gilg fest (18). Solche Entwicklungen gefährden langfristig vermutlich die Stabilität der Konkordanz.

---

15 J. Steiner, 1979, 39f.

16 U. Altermatt, 1982, 77.

16a Roger Blum unterscheidet fünf Phasen der schweizerischen Demokratie seit 1848:1. Angenäherte Konkurrenz-Demokratie (1848-1874) 2. Unterwanderte Konkurrenz-Demokratie (1874-1891) 3. Angenäherte Koalitions-Demokratie (1891-1919) 4. Unterwanderte Koalitions-Demokratie (1919-1943) 5. Konkordanz-Demokratie (1943 bis heute) (R. Blum: Konkordanzdemokratie? Konkurrenzdemokratie? Tages-Anzeiger, 30.1.1984, 45f).

17 Vergl. U. Altermatt, 1982, 88ff; E. Gruner/B. Junker, 1968, 7-14, 69-78; Peter Gilg u.a.: Mehr Demokratie im Föderalismus, Basel 1982, 9-27.

18 P. Gilg, 1982, 11.

Der Föderalismus und Kantonalismus ist eine weitere Rahmenbedingung. Kantonale Grenzen dienen z.T. als territoriale Barrieren, die verhindern, dass Konflikte sich auf die nationale Ebene ausweiten. So konnte z.B. der Jura-Konflikt als kantonaler Gegensatz ausgetragen werden. Der Föderalismus zwingt auch zur Konsensfindung zwischen den Kantonen. Aber auch diese Rahmenbedingung will nicht mehr so recht funktionieren. P. Gilg spricht von einem "Pseudoföderalismus", weil die Kantone immer mehr vom Bund und von wirtschaftlichen Machtzentren abhängig seien. Er plädiert deshalb für einen "Föderalismus in einem neuen Sinn". Nicht für einen rückwärtsgewandten Föderalismus durch Abbau der bestehenden Komplexität setzt er sich ein, sondern für eine Bewältigung der Komplexität, indem Entscheidungen zugleich auf den verschiedenen Ebenen zur Diskussion gestellt sind (19). Konkordanz würde damit gefestigt.

Eine dritte Rahmenbedingung ist die schweizerische Neutralität. Zusammen mit der Kleinstaatlichkeit ermöglicht sie - wenigstens scheinbar - eine auffällige Immunität gegenüber internationalen Einflüssen. Aussenpolitische Probleme wirken vergleichsweise weniger auf die innenpolitische Situation als in andern Ländern, was oft fast zu einem Isolationismus führt. Aber auch hier sind andere Tendenzen spürbar: Faktisch bestehen starke weltweite Abhängigkeiten der Schweiz, sowohl wirtschaftlich wie politisch, militärisch wie kulturell (20). Die innenpolitische Fähigkeit zur Konkordanz wird also langfristig brüchig, wenn sie sich auf Isolationismus und Abschirmung äusserer Einflüsse stützt.

2.1.3.2 Sozialpartnerschaft

Ein wesentlicher Schritt für die Förderung eines Klimas der Konsensbereitschaft und einer "Konkordanzkultur" war das 1937 zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften der Maschinen- und Metallindustrie abgeschlossene Friedensabkommen (21). Darnach verpflichten sich die Vertragsschliessenden, "wichtige Meinungsverschiedenheiten und allfällige Streitigkeiten nach Treu und Glauben gegenseitig abzuklären, nach den Bestimmungen dieser Vereinbarung zu erledigen zu suchen und für ihre ganze Dauer unbe-

---

19 P. Gilg, 1982, 18,20,45-50.

20 Vergl. P. Gilg, 1982, 54-56. Vergl. auch U. Altermatt: Die Schweiz auf dem Weg von der Isolation zur Kooperation, in: Roman Berger u.a.: Für den UNO-Beitritt der Schweiz, Basel 1983, 94-123.

21 Vergl. dazu: Schweizer Pioniere der Wirtschaft und Technik Bd. 16: Das Friedensabkommen in der Schweizerischen Maschinen- und Metallindustrie vom 17. Juli 1937. Ernst Dübi (1884-1947). Konrad Ilg (1877-1954), Zürich 1965.

dingt den Frieden zu wahren." Entsprechend "gilt jede Kampfmassnahme wie Sperre, Streik oder Aussperrung als ausgeschlossen, dies auch bei allfälligen Streitigkeiten über Fragen der Arbeitsverhältnisse, die durch diese Vereinbarung nicht berührt werden." (22)

Der Streik wird also gebannt, der Arbeitsfriede wird mit Gesamtarbeitsverträgen und einer breiten Sozialpartnerschaft Wirklichkeit. Dieses Friedensabkommen entstand aber - wie viele Konkordanzmechanismen - nicht nur aus freimütigem Konsens, sondern auch unter dem Druck der damaligen Verhältnisse. Der konjunkturelle Druck bestand in der Krise der Exportindustrie und in der Arbeitslosigkeit. Der politische Druck bestand einerseits im Bundesratsbeschluss von 1936, in dem angekündigt wurde, dass der Staat die von den Verbänden nicht gelösten Lohnkonflikte automatisch entscheiden würde. Dies wünschten weder Unternehmer noch Gewerkschaften. Andererseits bestand der politische Druck in der Angst vor dem Bolschewismus.
Im Urteil von Masnata-Rubatel: "Man ist auf der Suche nach einer neuen Wirtschaftsordnung, die einen Wall gegenüber dem 'Bolschewismus' bilden könnte und die, ohne an dem Kapitalismus zu rühren, den offensichtlichsten Fehlern des Liberalismus abhelfen würde."(23)

Am 19. Juli 1983 wurde das Friedensabkommen das zehnte Mal erneuert und im Juli 1987 wurde das 50jährige Jubiläum des Abkommens gefeiert.Eine jährlich im Auftrag der Schweizerischen Arbeitgeberzeitung durchgeführte Meinungsumfrage ergab 1983, dass 72 % aller Schweizer Männer und Frauen das Friedensabkommen unterstützten (1982: 69 %). Beat Kappeler vom Schweizerischen Gewerkschaftsbund kommentierte das damalige Umfrageergebnis so: "Für Arbeitsfrieden, aber nicht um jeden Preis."(24) Dass die Delegiertenversammlung des Schweizerischen Metall- und Uhrenarbeiterverbandes SMUV am 9. Juli 1983 nur knapp der Erneuerung des Abkommens zustimmte, zeigte, dass für einige Arbeitnehmer der Preis schon zu hoch und der Arbeitsfriede nicht auf jeden Fall gesichert ist.

Zur Sozialpartnerschaft gehört auch das grosse Sozialwerk der Alters- und Hinterbliebenenversicherung. 1947 gegründet, trug es sicher zur Verminderung der sozialen Kämpfe und zur Stabilisierung der Konkordanzdemokratie bei.

---

22 Schweizer Pioniere, 1965, 16.
23 Masnata-Rubatel, 1978, 177.
24 Tages-Anzeiger, 17. Mai 1983.

2.1.3.3 Allparteien-Regierung

Seit 1959 besteht ein sog. Allparteien-Koalitionssystem (25) in der Schweiz. Damlas wurde die Sitzverteilung im Bundesrat mit der "Zauberformel" festgelegt (je zwei Freisinnige FDP, Christdemokraten CVP, Sozialdedmkoraten SP und ein Vertreter der Schweizerischen Volkspartei SVP). Damit gibt es nicht Regierung und Opposition, sondern die Regierung muss die Kompromisse immer schon in den eigenen Reihen ausarbeiten. In der Legislaturperiode 1983-87 umfasste diese Mehrheit der Bundesratsparteien im National- und Ständerat zusammen 86 % der Parlamentarier (1975-79 90,5 %, 1979-83 ebenfalls 86 %). Die nicht in der Regierung vertretenen Parteien bilden also eine sehr kleine Minderheit. Ein Merkmal dieser grossen Regierungskoalition ist, dass sie im Unterschied zu den Konkurrenzdemokratien keine formellen Regierungsprogramme formuliert (26). Grundsatz der Zusammenarbeit ist es, Konflikte im "gütlichen Einvernehmen" (amicabilis compositio) zu lösen (27).

Die proportionale Sitzverteilung des Bundesrates wurde freiwillig auf die Zusammensetzung von Kommissionen, Beamtenstäben und sogar häufig von nichtpolitischen Gremien übertragen. Sie durchdringt damit das politische System bis in alle Verästelungen. Bedeutsam ist z.B. die unter anderem dadurch erreichte Stabilität der Verwaltungen, die nach Neuwahlen überhaupt nicht wechselt, im Unterschied zu den grossen westlichen Konkurrenzdemokratien, wo nach einem Regierungswechsel auch die Administrationen teilweise ändern.

Voraussetzung für die "Zauberformel" war die Einführung der Verhältniswahl (Proporz) 1918 im Nationalrat, womit ein Riegel gegen eine absolute Parlamentsmehrheit geschoben wurde (seit 1919 hatte keine Partei mehr die absolute Mehrheit im Nationalrat).

Obwohl diese Zauberformel immer noch mehrheitlich bejaht wird, breitet sich zunehmend ein Unbehagen aus. Die einen sprechen von "politischem Immobilismus" (28), andere von "Filzstabilität" (29) oder "Kollaborationspolitik" der Sozialdemokraten, bei der "es nur einen Kompromiss geben kann, wenn die Rechte es will" (30).

---

25 Der gebräuchliche Ausdruck Allparteien-Koalition ist allerdings insofern unpräzis, als er nur die grossen Parteien umfasst. Die kleinen, nicht an der Regierung beteiligten Parteien verstehen sich durchaus als Oppositionsparteien.

26 J. Steiner, 1971, 82-85.

27 Ebd., 1971, 115-118.

28 U. Altermatt, 1982, 86.

29 H. Tschäni, 1983, 70.

30 Masnata-Rubatel, 1978, 201.

1983/84 fand - nicht zuletzt im Zusammenhang mit der Wahl eines SP-Bundesrates - eine breite Auseinandersetzung über die Regierungsbeteiligung der Sozialdemokraten statt (31). Die SP-Fraktionen der Bundesversammlung wie auch der schweizerische Gewerkschaftsbund sprachen sich für Verbleib, namhafte SP-Politiker wie SPS-Präsident Helmut Hubacher für Austritt aus. Die SP-Delegiertenversammlung vom 11./12. Februar 1984 entschied sich deutlich für die weitere Regeierungsbeteiligung, allerdings verbunden mit einer "konsequenten Oppositionspolitik der SPS" (32).

2.1.3.4 Vernehmlassungsverfahren

Das Vernehmlassungsverfahren (33) ist seit der Annahme der Wirtschaftsartikel 1947 und des Filmartikels 1958 in der Bundesverfassung abgestützt. Es wurde seither für viele Gesetzesbereiche stark ausgebaut und bezweckt, die Meinung von starken gesellschaftlichen Gruppen schon in der Entstehungsphase der Gesetze und nicht erst im Parlament zu berücksichtigen. Es ermöglicht theoretisch eine Partizipation breiter gesellschaftlicher Interessen an politischer Meinungsbildung, ist faktisch aber weitgehend ein Machtinstrument von grossen (vor allem wirtschaftlichen) Verbänden geworden (34), da eine wirkungsvolle Teilname an Vernehmlassungen einen ausgebauten Stab von Fachleuten und eine referendumsfähige Basis (35) benötigt.

Die Vernehmlassungen sind wie die Expertenkommissionen gerade für einen Kleinstaat mit seiner Knappheit an Ressourcen und für die Komplexität moderner Industriegesellschaften unabdingbar, da z.B. die Bundesverwaltung gar nicht alle relevanten Sachinformationen selbst erarbeiten kann. Sie ist auf Experten der Interessenverbände angewiesen. Die Vernehmlassung bei den Kantonen ist überdies für den Föderalismus wichtig. Auch die Kirchen beteiligen sich an diesen Vernehmlassungenverfahren (35a), auf eidgenössi-

---

31 Vergl. Ruedi Brassel/ B. Degen/ A. Gross/ J. Tanner (Hrsg): Zauberformel: fauler Zauber? SP-Bundesratsbeteiligung und Opposition in der Schweiz, Basel 1984.

32 H. Hubacher, Tages-anzeiger 13.2.1984, 1; vergl. auch L. Neidhart: Oppositionsmöglichkeiten in der Konkordanzdemokratie. Betrachtungen nach der Debatte in der SPS, Neue Zürcher Zeitung, 18./19.2.1984, 37.

33 L. Neidhart, 1970, 305-307.

34 Vergl. Kp.2.1.3.6.

35 Vergl. Kp.2.1.3.11.

35a Vergl. F.Hafner: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens, Basel 1985, 169-177.

scher Ebene vor allem durch das Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, die Nationalkommission Justitia et Pax der Schweizerischen Bischofskonferenz und - für die entwicklungspolitischen Fragen - durch die "Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für Brüder/Helvetas" (36). Das Vernehmlassungsverfahren fördert Kompromissfindung wesentlich.

Kritik richtet sich daher auch kaum gegen Vernehmlassungen als solche, sondern gegen die ungleichen Chancen der gesellschaftlichen Interessengruppen und gegen die durch das Vernehmlassungsverfahren mitbedingte Abwertung des parlamentarischen und die Aufwertung des ausserparlamentarischen Prozesses. Tschäni spricht von "weder wissenschaftlich noch demokratisch stichhaltigen Vernehmlassungen des Bundesrates. Denn es handelt sich um Erhebungen, die im besten Fall die Meinung jenes Teils der politischen Elite des Landes wiedergeben, die auch an allen andern Interventionspunkten des Meinungsbildungsprozesses das letzte Wort hat." (37)

2.1.3.5 Stufen der Gesetzgebung

Die Ausarbeitung von Gesetzen geschieht in drei Phasen (38):
a)Vorparlamentarische Phase: Der Bundesrat beauftragt das zuständige Departement zur Ausarbeitung eines Vorentwurfs, zu dessen Abfassung manchmal Experten von ausserhalb beigezogen und erste Kontakte zu Kantonen und Interessengruppen aufgenommen werden. Darauf wird meistens eine Expertenkommission gebildet (39). Der von ihr ausgearbeitete Vorentwurf gelangt zur Vernehmlassung an Kantone und Interessengruppen (40). Die Antworten werden in den definitiven Entwurf von Bundesrat und Verwaltung, der "Botschaft des Bundesrates", eingearbeitet.

---

36 Vergl. die von der Arbeitsgemeinschaft seit 1980 regelmässig herausgegebene Sammlung "Entwicklungspolitische Stellungnahmen".

37 H. Tschäni, 1983, 107.

38 E. Gruner/B. Junker, 1968, 68-90. Migros-Genossenschaftsbund (Hrsg.): Die Schweiz vom Bau der Alpen bis zur Frage nach der Zukunft, Zürich 1975, 287-292; L. Neidhart, 1970, 297-312.

39 Zu den Kommissionen vergl. R. Germann: Ausserparlamentarische Kommissionen. Die Milizverwaltung des Bundes, Bern/Stuttgart 1981. Darin werden 200 Kommissionen untersucht, die von 1970-1977 neu geschaffen worden sind!

40 So hat sich z. B. der Vorstand des Schweiz. Evang. Kirchenbundes an der Vernehmlassung zum Vorentwurf für die Totalrevision des Bankengesetzes mit ausführlicher Stellungnahme vom 24. Juni 1983 beteiligt.

b) Parlamentarische Phase: Die "Botschaft" wird in den vorberatenden Kommissionen von National- und Ständerat und anschliessend im Ratsplenum diskutiert und verabschiedet.

c) In der nachparlamentarischen Phase wird das Volk befragt, indem es obligatorisch zur Urne gebeten wird oder fakultativ sich das wünscht (obligatorisches und fakultatives Referendum). Bei Annahme des Gesetzes folgt die Erarbeitung der Ausführungsbestimmungen (Verordnung), bei der der Einfluss der Interessenverbände nochmals erheblich sein kann (41), wie das Beispiel des Umweltschutzgesetzes zeigt (42). Auf der Ebene der Verordnung spielen nochmals mehr oder weniger dieselben Konkordanzmechanismen wie auf den vorhergehenden Stufen.

Das Gesetzgebungsverfahren lässt sich folgendermassen zusammenfassen (43):

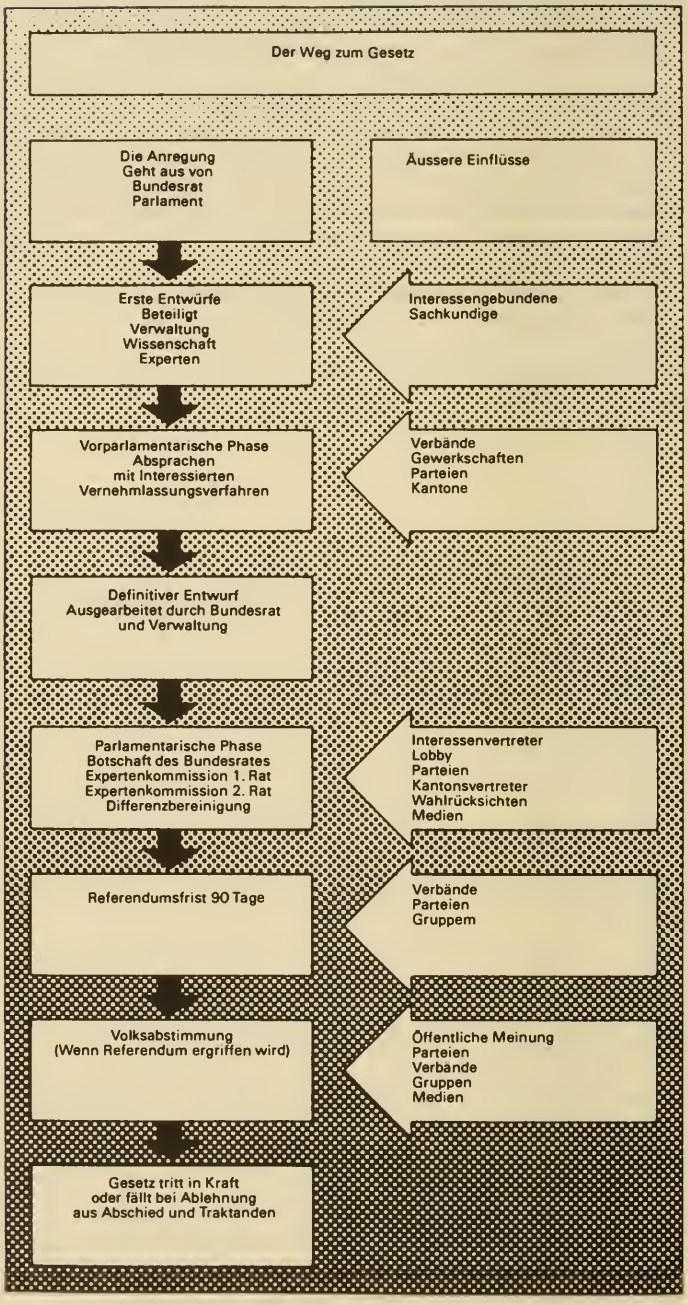
---

41 So hat sich das Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes z. B. an der Vernehmlassung über die "Verordnung über die obligatorische Arbeitslosenversicherung und die Insolvenzenentschädigung" mit Stellungnahme vom 20. Juni 1983 beteiligt.

42 Vergl. dazu K. Brandenberger: Das Märchen von der sauberen Schweiz. Pleite im Umweltschutz, Basel 1982, bes. 116-133. Ch. Ackermann: Verordnungsrechtssetzung im Bereich des Umweltschutzes, Schweiz. Jahrbuch für politische Wissenschaft, Bern 1981, 217-239.

43 Migros-Genossenschaftsbund, 1975, 290.

Graphik 3


Der Weg zum Gesetz
Die Anregung
Geht aus von
Bundesrat
Parlament
Äussere Einflüsse
Erste Entwürfe
Beteiligt
Verwaltung
Wissenschaft
Experten
Interessengebundene
Sachkundige
Vorparlamentarische Phase
Absprachen
mit Interessierten
Vernehmlassungsverfahren
Verbände
Gewerkschaften
Parteien
Kantone
Definitiver Entwurf
Ausgearbeitet durch Bundesrat
und Verwaltung
Parlamentarische Phase
Botschaft des Bundesrates
Expertenkommission 1. Rat
Expertenkommission 2. Rat
Differenzbereinigung
Interessenvertreter
Lobby
Parteien
Kantonsvertreter
Wahlrücksichten
Medien
Referendumsfrist 90 Tage
Verbände
Parteien
Gruppem
Volksabstimmung
(Wenn Referendum ergriffen wird)
Öffentliche Meinung
Parteien
Verbände
Gruppen
Medien
Gesetz tritt in Kraft
oder fällt bei Ablehnung
aus Abschied und Traktanden

Das Gesetzgebungsverfahren zeigt, dass die politischen Kompromisse zu einem wesentlichen Teil im ausserparlamentarischen Bereich (das heisst von nicht demokratisch gewählten Beamten, Experten und Verbänden) ausgehandelt werden. Dabei kommen die als Lobby zu bezeichnenden Interessengruppen in vielen verschiedenen Phasen zum Zug. Hanspeter Kriesi hat zwölf mögliche Interventionspunkte herausgearbeitet (44):

1. Parlamentarische Vorstösse
2. Initiative
3. Arbeitsgruppe der Verwaltung
4. Ständige Kommission
5. Ad-hoc-Kommission
6. Verhandlungsdelegation
7. Vernehmlassungsverfahren
8. Konsultation
9. Verwaltungsinterne Berichtsverfahren
10. Bundesrat
11. Parlamentarische Kommission
12. Abstimmungskampf.

2.1.3.6 Der Einfluss der Verbände

Konkordanz als "Konfliktregelungsmechanismus zwischen rivalisierenden Gruppen durch einen breit abgestützten Kompromiss" (A. Riklin) bedarf des Kompromisses zwischen den rivalisierenden Interessengruppen, die zumeist in Verbänden organisiert sind. Das Evangelische Staatslexikon definiert Verbände zutreffend folgendermassen:

"Verbände versuchen, im Rahmen des Entscheidungsprozesses eines politischen Systems den von ihnen vertretbaren Interessen Teilhabe zu sichern. Anders als die Parteien wenden sie sich nur Teilbereichen zu und kennen keine Ausschliesslichkeit der Mitgliedschaft; sie suchen selbst nicht unmittelbar die verantwortliche Uebernahme politischer Aemter. Dauer und gefestigte Organisation heben sie von solchen Aktionsgruppen ab, die nur Einzelziele verfolgen und sich mit deren Erreichen auflösen...Es ist die Repräsentation der artikulations- und jedenfalls partiell durchsetzungsfähigen Interessen." (45) Aktionsgruppen vertreten heute allerdings - z.B. in Form von Bürgerinitiativen - oft grosse Interessengruppen, die aber viel geringere Einflussmöglichkeiten als die Verbände haben.

---

44 H. Kriesi: Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsprozesse in der Schweizer Politik, Frankfurt 1980, 588ff.

45 H. J. Varain, Artikel Verbände, Evang. Staatslexikon, Stuttgart 1975, 2. Aufl., Sp.2687.

Vernehmlassungen und andere ausserparlamentarische Einflussmöglichkeiten sind grundsätzlich als Mittel der Interessen-Vertretung kaum umstritten. Kritik wird aber dann laut, wenn der Interessenausgleich schon auf der Stufe der Expertenberichte beginnt, die ja unvoreingenommen die verschiedenen Lösungsmöglichkeiten prüfen sollten. Kritisiert wird auch die faktische Verteilung der Einflussmöglichkeiten. Viele Schweizer Politologen, Soziologen und Volkswirtschafter beschreiben mit erstaunlich grosser Uebereinstimmung die Dominanz der wirtschaftlichen Spitzenverbände (46). So schreibt Nationalökonom Henner Kleinewefers: "Besonders wichtig sind die sogenannten Spitzenverbände, deren Vertreter sehr häufig in den Expertenkommissionen zur Vorbereitung von Gesetzen sitzen... Ihr Einfluss auf die schweizerische Politik, und zwar nicht nur auf die Wirtschaftspolitik, wird von Sachkennern als ausserordentlich gross, wenn nicht sogar als beherrschend angesehen." (47). Gross ist der Einfluss der Wirtschaftsverbände auch auf die Vollzugsverordnungen zu Gesetzen (47a). Die Stärke der Verbände ist auch dadurch bestimmt, dass sie eine ausgebaute Infrastruktur zur Verfügung haben, die es

---

46 Spitzenverbände der Arbeitnehmer sind: Schweiz. Gewerkschaftsbund SGB, Christlichnationaler Gewerkschaftsbund CNG, Föderativverband des Personals öffentlicher Verwaltungen und Betriebe, Nationale Arbeitnehmer-Gemeinschaft (mit der Vereinigung schweizerischer Angestelltenverbände und dem Schweiz. Verband evangelischer Arbeitnehmer SVEA) sowie Landesverband freier Schweizer Arbeitnehmer LFSA. Spitzenverbände der Arbeitgeber: Schweiz. Handels- und Industrieverein ('Vorort' als Executivorgan), Schweiz. Gewerbeverband, Zentralverband Schweiz. Arbeitgeberorganisationen, Schweiz. Bauernverband (Quelle: BIGA: Verzeichnis der Schweiz. Berufs- und Wirtschaftsverbände, Bern 1968). Dazu kommen weitere wichtige Organisationen wie die Gesellschaft zur Förderung der schweiz. Wirtschaft (Wirtschaftsförderung) oder die Neue Helvetische Gesellschaft NHG, die 1914 gegründet wurde mit dem Ziel, "ein brüderliches Einvernehmen über den Parteien herzustellen".

47 Migros-Genossenschaftsbund, 1975, 246. Aehnlich: E. Gruner/B. Junker, 1968, 127-134; U. Altermatt, 1982, 93f; H. Tschäni, 1983, 44ff, 171-174; P. Gilg, 1982, 18-21; Alfons Sonderegger: Mitbestimmung als Gewerkschaftsforderung, Diessenhofen 1979, 211; L. Neidhart, 1975, 310f. Karl Meyer: Verbände und Demokratie in der Schweiz, Olten 1968, J. Steiner, 1971, 121-125.

47a Neu am Beispiel Umweltschutzgesetz gezeigt von Peter Farago/Hanspeter Kriesi: Wirtschaftsverbände der Schweiz. Organisation und Aktivitäten von Wirtschaftsverbänden in vier Sektoren der Industrie, Diessenhofen 1986.

ihnen erlaubt, z.B. in Vernehmlassungen ausführlich und von ihren Experten beraten reagieren zu können. Sie haben zumeist auch mehr Finanzmittel für Lobbytätigkeit und Abstimmungen zur Verfügung, als dies bei den Parteien und Kantonen der Fall ist.

Interessenverbände sind notwendige Teile einer Gesellschaft, indem sie bestimmte Segmente aus ihr repräsentieren. Wenn ihr Einfluss aber zu gross ist, entstehen ernsthafte Gefahren für die Konkordanzdemokratie:

1. Die Verbände sind im Unterschied zu Kantonen und Parteien nicht demokratisch legitimiert und unterstehen nicht öffentlich-demokratischer Kontrolle. Damit werden Kompromisse ausgehandelt, die in der Bevölkerung oft nicht breit abgestützt sind, was sich in negativen Volksentscheiden zu Parlamentsvorlagen ausdrücken kann.

2. Die Verbände haben von ihrem Wesen her Partikularinteressen zu vertreten. "Das ist im heutigen Staat ein legitimes Anliegen", schreiben Gruner und Junker." Gefährlich erscheinen die Verbände erst dann, wenn sie den ihnen notwendigerweise anhaftenden Gruppenegoismus nach aussen nicht wahrhaben wollen; wenn sie also ihre offensichtlichen Sonderinteressen drapieren und sie als solche der Allgemeinheit ausgeben, während sie gleichzeitig ihre nackten Machtansprüche in den unkontrollierbaren Bezirken des staatlichen Lebens um so hemmungsloser durchsetzen. Die Verbände können nämlich - im Gegensatz zu den Parteien - ihrem ganzen Wesen nach in der Politik keine Gesamtverantwortung übernehmen." (48). Anders gesagt: Echte Konkordanz spielt nur dann, wenn die Gesamtinteressen stärker als die Partikularinteressen zum Zug kommen.

2.1.3.7 Elitenkartell

Ein weiteres Merkmal der schweizerischen Konkordanzdemokratie ist das sogenannte "Elitenkartell" (49). Der Begriff Kartell bezeichnet ökonomisch Unternehmungen, die rechtlich und finanziell unabhängig bleiben, aber durch Zusammenarbeit ihre Stellung auf den Märkten zu verstärken versuchen. Der Kartellzweck ist also die Ausschaltung oder Verminderung der Konkurrenz zwischen den

---

48 E. Gruner/B. Junker, 1968, 134.

49 Grundlegend: H. Kriesi, 1980. Weiter: E. Rüegg, 1979, 65-67; U. Altermatt, 1982, 93f;P. Gilg, 1982, 56; H. Tschäni, 1983, 77f, 85; J. Steiner, 1971, 107ff; Annemarie Bopp-Schmehl: Konflikt und Demokratie. Eine Auseinandersetzung mit Kompromiss- und Gleichgewichtsvorstellungen moderner Politiktherorien, Frankfurt 1977, 29-33.

Kartellmitgliedern und dadurch die Erhöhung und Sicherung der Einflussmöglichkeiten und der Gewinne (50). Gerade im Kleinstaat Schweiz ist die Führungsschicht zahlenmässig begrenzt. H. Kriesi hat in seiner grundlegenden Eliteuntersuchung (51) eine Liste von 1224 Persönlichkeiten herausgearbeitet, die die politische Elite des Landes bilden. Diese Elite ist gekennzeichnet durch eine hohe Interaktionsdichte (die gleichen Leute treffen sich in den verschiedensten Funktionen immer wieder). Daraus resultiert eine recht grosse Kollegialität, aber auch konformes Verhalten. Nichtkonformes Verhalten können sich die Eliten wenig leisten, da sie mit denselben Personen in vielen verschiedenen Zusammenhängen wieder zusammenarbeiten müssen.

All diese Faktoren fördern die Kompromissbereitschaft ganz wesentlich und gehören zu den Grundpfeilern der Konkordanz. Dem kann sich auch jener, der sich als Opposition versteht, kaum entziehen, da er in das Elitenkartell integriert wird (52). Die Konsensfindung wird also durch das Elitenkartell erleichtert, die plebiszitäre Demokratie wird aber durch eine "elitäre Verhandlungsdemokratie" ersetzt (53), was eine gefährliche Kluft zwischen Elite und Volk bewirkt.

Das Elitenkartell erweist sich zudem als ausgesprochen stabil, was zur Stabilität, aber auch zum "Immobilismus" (54) schweizerischer Politiker beiträgt. Interessant ist auch folgende Beobachtung von J. Steiner: Die folgenden Gruppen kommunizieren unterdurchschnittlich stark mit den Führungsgruppen der Parteien: a) Fremdarbeiter, b) Frauen, c) untere Sozialschichten, d) junge und ganz alte Personen, e) geographisch und sozial Mobile, f) sozial wenig Intergrierte."(55) Mit anderen Worten sind diese Gruppen am stärksten vom Elitenkartell distanziert. Gerade sie bilden aber auch häufig das Konfliktpotential und das Reservoir für soziale Bewegungen, wie die Jugendbewegungen, Friedensbewegung etc. in der Schweiz gezeigt haben.

---

50 EStL, Sp. 1095.

51 H. Kriesi, 1980.

52 Vergl. dazu den Erfahrungsbericht von Fred Müller: In der Konkordanzfalle. Ein Mitglied der 'Kopp-Kommission' berichtet. Tages-Anzeiger Magazin, Nr. 20, 21.Mai 1983, 36-39.

53 F. Lehner, 1978, 232. Aehnlich L.Neidhart, 1970, 313ff. Das Elitenkartell ist m.E. allerdings nicht ein Spezifikum, das nur in der Konkordanzdemokratie vorkommt, sondern in jeder modernen pluralistisch-demokratischen Gesellschaft. Vergl. P. Bachrach: Die Theorie demokratischer Elitenherrschaft, Frankfurt 1970.

54 E. Rüegg, 1979, 89f.

55 J. Steiner, 1971, 109.

2.1.3.8 Informalität: Prozesse statt Strukturen

Das Elitenkartell hat zur Folge, dass viele Entscheidungen auf informellen Wegen vorbereitet werden ("Man trifft sich und kennt sich") (56). Nötige Sachinformationen können rasch und unbürokratisch eingeholt werden. Dies bedeutet auch eine gewisse Flexibilität in den Entscheidungsprozessen (gemessen an Grossstaaten). Die hohe Informalität resultiert auch wieder aus dem Zwang zur Strukturersparnis im Kleinstaat Schweiz. Vorteil ist wiederum eine erhöhte und raschere Konsensfähigkeit in der Elite als bei schwerfälligen, formalisierten Strukturen. Nachteil aber ist die mangelnde Kontrollierbarkeit und Oeffentlichkeit der Entscheidungsprozesse.

2.1.3.9 Wenig Oeffentlichkeit

"Es genügt nicht, wenn sich ein paar Interessenvertreter in ihren Fauteuils recht behaglich auf einen Kompromiss einigen. Um eine ganze Gesellschaft zum Lernen zu bringen, braucht es zweierlei: Offenheit und Geduld", meint der Politologe Peter Gilg (57). Offenheit und Oeffentlichkeit ist in der (schweizerischen) Konkordanzdemokratie weniger vorhanden als in Demokratien mit Regierung und Opposition. Wiederum erhöht die geringe Oeffentlichkeit aber die Chance zu Kompromissen. U. Altermatt meint sogar, sie sei Voraussetzung dazu: "Konsenspolitik erfordert einen hohen Grad an Flexibilität. Da die Politiker an ihrer Weltanschauung, an ihrem Klassenstandpunkt, kurzum an ihren speziellen Ideologien und Interessen immer wieder Abstriche machen müssen, fördert es die Aushandlung der Kompromisse, wenn die Geschäftspartner hinter verschlossenen Türen ihre Geschäfte betreiben können. Die Politik der verschlossenen Türen ist eine wichtige Vorbedingung. Allzu grosse Oeffentlichkeit stört und gefährdet den Kompromiss." (58) Realpolitisch gesehen hat Altermatt durchaus Recht. Nur entstehen dadurch häufig Kompromisse, die von einer breiteren Oeffentlichkeit nicht mitgetragen werden, weil der von Gilg erwähnte Lernprozess bei ihr nicht stattgefunden hat.

2.1.3.10 Entpolitisierung und Problemvertagung

Die fehlende Oeffentlichkeit ist z. T. auch dadurch bedingt, dass viele Entscheidungen vom parlamentarisch-repräsentativen Bereich in den bürokratisch-administrativen (Bsp. Bundesverwaltung) oder

---

56 E. Rüegg, 1979, 61-63; J. Steiner, 1971, 108f.

57 P. Gilg, 1982, 56.

58 U. Altermatt, 1982, 93.

wirtschaftlichen Bereich ausgelagert werden (59). Diese beiden Bereiche unterstehen wenig der öffentlichen Kontrolle.

Die Entpolitisierung von Themen dient der Stabilität der Elite. "Heisse Eisen" (sensitive issues) werden zudem häufig so dargestellt, dass sie nicht als grundsätzliche Interessen- und Wertkonflikte, sondern als unterschiedliche Beurteilung technischer Details verstanden werden. Damit werden Konflikte vermieden oder entschärft, häufig aber nicht gelöst.

Dies geschieht auch bei der Problemvertagung. Wenn einmal kein Konsens erreicht wird (was ja auch in einer Konkordanzdemokratie vorkommen kann), werden nicht selten Probleme vertagt (60). Eines der eindrücklichsten Beispiele ist die Revision des Kranken- und Unfallversicherungsgesetzes von 1911, die von 1946 - 1964 dauerte (61). Dadurch wird äusserlich eine Stabilität und relative Konfliktfreiheit erreicht, der Konkordanzdemokratie droht aber auch eine inadäquate Verarbeitung resp. Nichtverarbeitung von Zukunftsaufgaben. Dass die Jugendbewegung 1980/81 in der Schweiz ihre Forderungen immer "subito" erfüllt haben wollte, hängt meines Erachtens teilweise mit dem Misstrauen gegen die schweizerische Problemvertagung zusammen.

2.1.3.11 Das Referendum als Mittel zum Kompromiss

Das fakultative Referendum ist eines der wirksamsten Mittel zur Kompromissfindung. Es ist für das Funktionieren der schweizerischen Konkordanz sehr wesentlich. Das obligatorische Referendum gilt für Verfassungsfragen und seit 1949 für bestimmte dringliche Bundesbeschlüsse, die dem Volk zur Abstimmung vorgelegt werden müssen. Mit dem fakultativen Referendum können Bürger mit 50'000 Unterschriften eine Abstimmung über irgendeine Gesetzesvorlage verlangen. Das Referendum wird von Politologen verschieden beurteilt. U. Altermatt wertet positiv: "Das Referendum bildet so etwas wie ein Vetorecht des souveränen Volkes gegenüber den politischen Eliten ... Mit dieser fallweisen Opposition gegen

---

59 So schreiben Masnata-Rubatel zum Friedensabkommen:" Die Geschichte des Arbeitsfriedens lehrt uns folgendes: zunächst und vor allem wird der Hauptkonflikt - der zwischen Kapital und Arbeit, vereinfacht gesagt - aus dem Bereich der Politik im traditionellen Sinn...ausgeschlossen, die von der öffentlichen Meinung als Politik betrachtete Sphäre also eingeengt." (Masnata-Rubatel, 1978, 182).

60 Vergl. E. Rüegg, 1979, 84.

61 Eine Chronologie dazu findet sich in L. Neidhart, 1970, 333-340. Ausführlich auch in Jürg Sommer: Das Ringen um soziale Sicherheit in der Schweiz, Diessenhofen 1978, 456-477.

Regierungsprojekte kann sich eine gesellschaftlich bedingte Malaisestimmung manifestieren und damit auch punktuell entladen." (62)

Dass das Referendum die Kompromissbereitschaft fördere, wird vor allem von U. Neidhart betont, indem er behauptet, "dass eben die mehrheitsbildende Institution des Referendums es war, welche die plebiszitäre Demokratie in eine Verhandlungsdemokratie umgebildet hat ... Diese als Verständigungsbereitschaft bezeichneten politischen Verhaltenserwartungen sind das historische Ereignis eines politischen Lernprozesses, in dem die negativen Folgen plebiszitärer Konflikte erfahren wurden ... Sie beinhalten die Erkenntnis, dass Mehrheitsentscheidungen ... Entscheidungsrisiken schaffen, gegen die das System sich absicherte." (63)

Auf zwei negative Aspekte des Referendums wird heute in der Politikwissenschaft aber immer wieder hingewiesen: "Der Kompromiss ist risikofreier als die Volksbefragung, welche das Referendum will." (64) Weil die Eliten ihre Interessen besser wahren können, wenn sie einem Kompromiss zustimmen, als wenn sie die Unsicherheit einer Volksbefragung riskieren, bevorzugen sie zunehmend den ausgehandelten Kompromiss. Statistisch lässt sich das an der rückläufigen Zahl der Referenden zeigen: Im Zeitraum von 1931 - 40 wurde bei 11,5 % aller dem fakultativen Referendum unterstellten Erlasse des Bundes das Referendum ergriffen, 1941 - 50 waren es 6,6 %, 1951 - 60 5,5 %, 1961 - 70 3,6 % und 1971 - 73 0 %, wobei zwischen 1974 und 1977 wieder ein Anstieg zu verzeichnen ist. Häufiger wird das Referendum auf kantonaler Ebene ergriffen (65).

2.1.3.12 Das Milizsystem

Die Schweiz hat ein Milizparlament und eine Milizarmee. Aber auch Zivilschutz, Justiz, Frauenhilfsdienst, allgemeine Feuerwehrpflicht in den Gemeinden etc. sind weitgehend milizmässig aufgebaut, d.h. ehren- oder nebenamtlich statt berufsmässig. "Die Milizelemente durchdringen das schweizerische politische System auf allen Ebenen des Bundesstaates." (66) Ein hoher Prozentsatz der Schweizer beteiligen sich mit Milizaufgaben an den politischen und gesellschaftlichen Aufgaben des Landes.

---

62 U. Altermatt, 1982, 90.
63 L. Neidhart, 1970, 313f.
64 H. Tschäni, 1983, 22.
65 E. Rüegg, 1979, 74; H. Kriesi, 1980, 448.
66 Alois Riklin: Milizdemokratie - eine Tugend, aber kein Dogma, Tages-Anzeiger, 30. Juli 1982, 37f.

Eine empirische Untersuchung einer Voralberger und einer St. Galler Gemeinde hat ergeben, dass in der österreichischen Gemeinde jeder hundertste, in der Schweizer Gemeinde dagegen jeder zwölfte Bürger ein Milizmandat wahrnimmt (67). Dadurch entsteht ein integrierendes, konsensförderndes Beziehungsgeflecht, das für die Konkordanz wichtig ist. Umgekehrt stärkt das Milizsystem auch die Verflechtungen des Elitenkartells. So erzählte mir ein Feldprediger, seiner militärischen Einheit seien zwölf Generaldirektoren von Schweizer Banken zugeteilt. Es ist nicht schwer sich vorzustellen, dass diese während des Militärdienstes nicht nur militärische Themen diskutieren.

2.1.3.13 Schwaches Parlament, starke Regierung und Verwaltung

Milizparlamente bedeuten in den hochdifferenzierten industrialisierten Gesellschaften relativ schwache Parlamente, da sie zeitlich und informationsmässig ständig überfordert sind. Dafür werden die Regierung und die Verwaltung (neben den Verbänden) stark.

Der Bundesrat nimmt eine zentrale Stellung in der Kompromissfindung ein, indem er als Vielparteienregierung in seinen "Botschaften" schon Kompromissvorschläge unterbreitet.

Die Verwaltung gewinnt durch den notwendig gewordenen Ausbau seiner personellen Kapazitäten und seiner Infrastruktur an Bedeutung und Gewicht.Die Bundesverwaltung ist allerdings trotzdem noch zu einem grossen Teil auch Milizverwaltung, wenn man an die über 400 ausserparlamentarischen Kommissionen denkt, die weitgehend aus "Milizlern" bestehen (68).

Mit der Stärkung der Verwaltung ist aber eine schon bei andern Punkten erwähnte Gefährdung der Demokratie verbunden, da die Verwaltung nicht demokratisch gewählt wird, während die gewählten Volksvertreter an Gewicht verlieren. Wenn die Macht aber nicht mehr bei den gewählten Volksvertretern liegt, schwindet auch das Interesse, Volksvertreter zu wählen. So kam es dazu, dass bei den Nationalratswahlen 1979 erstmals seit der Einführung des Proporzwahlrechts die Mehrheit der Stimmbürger auf ihr Wahlrecht verzichtet hat (69).

---

67 Zitiert von A. Riklin, 1982, 37.

68 Vergl. K. Meyer, 1968, 91-101.

69 Vergl. dazu: Erich Gruner/Hans Peter Hertig: Der Stimmbürger und die neue Politik, Bern 1983.

2.1.4 Zusammenfassung

Die Konkordanzdemokratie der Schweiz hat sich aus einem langen historischen Prozess aus der korporatistisch-genossenschaftlichen Tradition entwickelt. Sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie Konflikte und Entscheide nicht nur durch Mehrheitsbeschlüsse, sondern durch gütliches Einvernehmen aller Beteiligten lösen will. Dies geschieht im parlamentarisch-politischen ("Zauberformel"-Regierung, Stufen der Gesetzgebung) wie im ausserparlamentarisch-wirtschaftlich- sozialen Bereich (Sozialpartnerschaft u. a.). Die Kompromisse werden dabei im wesentlichen von einer relativ kleinen Elite des Landes erarbeitet, mit viel Informalität und relativ wenig Oeffentlichkeit. Den Wirtschaftsverbänden kommt bei der Kompromissfindung eine zentrale Bedeutung und starke Einflussmöglichkeit zu, z. B. über das Mittel der Referendumsdrohung. Die starke Stellung der Verbände, der Regierung und der Verwaltung bedeutet zugleich eine relativ schwache Stellung des Parlaments. Viele Kompromissentscheide fallen im ausserparlamentarischen Bereich.

In der Politikwissenschaft werden als Vor- und Nachteile dieses Konkordanzsystems zusammenfassend etwa folgende Punkte erwähnt:

Vorteile

1. Die Konkordanzdemokratie ist gegenüber der Konkurrenzdemokratie für kleine und sprachlich, religiös und kulturell uneinheitliche, zudem so föderalistisch organisierte Staaten wie die Schweiz adäquater, weil sie das fehlende einigende Band durch Konkordanz herzustellen versucht. Zudem ist sie für die komplexen Strukturen hochindustrialisierter Staaten angemessener.

2. Konkordanz fördert innenpolitischen Frieden und Stabilität, indem sie Konflikte nicht durch Kampf, sondern Konsens zu lösen versucht (70). Stabilität fördert wirtschaftlichen Wohlstand, indem z. B. Konflikte zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern nicht mit verlustreichen Streiks, sondern Verhandlungen gelöst werden.

3. Konkordanz bedeutet Einbezug von Minderheiten und Opposition, die durch Mehrheiten nicht einfach erdrückt werden. Damit wird wiederum das Konfliktpotential vermindert.

Nachteile

1. Da das "gütliche Einvernehmen" (notwendigerweise?) von der Elite ausgehandelt wird, steht hinter der Konkordanzdemokratie

---

70 U. Altermatt, 1982, 94.

ein "elitistisches Demokratieverständnis" (71). Es entsteht eine "wachsende Kluft zwischen Parteien, Parlamentariern und Staat einerseits und dem Volk andererseits ... Regiert wird die Schweiz heute unter entscheidender Mitwirkung der organisierten und privaten Interessen vom Elitekreis der bürgerlich dominierten Regierungskoalition - und nicht dem Volk", schreibt H. Tschäni(72). Noch schärfer formuliert R. German: "Konkordanzdemokratie ist par excellence Demokratie ohne das Volk." (73) Am schärfsten urteilen Masnata-Rubatel: "Die Schweiz ist eine elitäre Gesellschaft mit korporativer Basis auf dem Weg zum Totalitarismus." (74)

2. Die Konkordanzdemokratie hat eine Tendenz zur Konfliktscheu und zum falschen Kompromiss. So schreibt U. Altermatt mit Recht: "In der Tat lastet der Harmonisierungsdruck zuweilen schwer auf der schweizerischen Gesellschaft. Abweichler drohen stets aus der nationalen Gemeinschaft ausgestossen oder als 'Unschweizer' stigmatisiert zu werden. Die Konsenspolitik präsentiert sich oft als 'Mitte-Ideologie', die alle und alles auf ein gut helvetisches Mittelmass einebnen möchte. Vielleicht müssen die Schweizer in der Zukunft wieder vermehrt lernen, mit Konflikten zu leben." (75) Wenn Konflikte verschleiert, verdrängt oder vertagt werden, sinkt einerseits das Interesse des Volkes an demokratischen Prozessen, andererseits drohen die Konflikte eruptiv irgendwo auszubrechen, wie die Jugendunruhen 1980/81 gezeigt haben. Die Konfliktforschung zeigt zudem, dass Konflikte durchaus positiv sein und zur Integration und Lebendigkeit einer Gesellschaft beitragen können (76).

3. Nicht alle Konfliktgegenstände sind kompromissfähig (77). Bei gewissen Konflikten sind Kompromisse die unmöglichsten Möglichkeiten, wie wir am Fallbeispiel der Amnestie (Kapitel 4) noch sehen werden. So kann z.B. zwischen Interessenkonflikten und Wertkonflikten unterschieden werden, wobei Kompromisse bei Interessenkonflikten, bei denen ein gemeinsamer Grundkonsens

---

71 A. Bopp-Schmehl, 1977, 56.

72 H. Tschäni, 1983, 9 und 185.

73 Raimund Germann: Der Bürger in der Konkordanzdemokratie, Separatdruck aus Civitas Nr. 7, März 1976, 438f: Vergl. ders.: Konkordanz ist nicht auf Einigkeit ausgelegt. Tages-Anzeiger 9.2.1984, 49.

74 Masnata-Rubatel, 1978, 209.

75 U. Altermatt, 1982, 96.

76 Auf personaler Ebene wird das z. B. im Buch "Streiten verbindet" von George Bach/Peter Wyden, Frankfurt 1983, aufgezeigt.

77 A. Bopp-Schmehl, 1977, 34.48; Th. Hanf, 1978, 385.

besteht, leichter möglich sind als bei Wertkonflikten (78). In der Schweiz besteht die Tendenz, alle Konflikte konkordanzdemokratisch lösen zu wollen, was teilweise zu Misserfolgen oder dem Problem nicht angemessenen Lösungen führt.

4. Der schweizerischen Konkordanzdemokratie wird immer wieder Immobilismus und "Innovationsschwäche" vorgeworfen (79). Dies ist allerdings nicht ein spezifisches Problem der Schweiz, sondern aller Konkordanzdemokratien (80).

Meier/Riklin verlangen eine grössere Innovationsfähigkeit der schweizerischen Demokratie: "Innovationsfähigkeit ist eine qualifizierte Form der Flexibilität: die Fähigkeit, für alte Probleme bessere Lösungen zu finden und auf neue Probleme verhältnismässig rasch Lösungen zu entwickeln, die nicht lediglich punktuell und marginal sind, sondern für komplexere Sachbereiche und mittlere Zeiträume gesamthaft konzipiert werden. Sie setzt die Fähigkeit des Systems voraus, Probleme frühzeitig zu erkennen, ein breites Sprektrum alternativer Lösungen zu entwickeln und daraus die beste Lösung zu wählen und zu realisieren." (81) Um die Problemlösung und Innovationsfähigkeit zu erhöhen, schlagen Meier/Riklin den Uebergang von der Konkordanz- zur Koalitionsdemokratie vor (82). Durch die Reduktion der Regierungsparteien würde eine homogenere Regierung mit verpflichtendem Regierungsprogramm erreicht, der eine stärkere, geschlossenere Opposition im Parlament gegenüberstünde.

Damit sind Funktionsweise sowie Vor- und Nachteile und Entwicklung der schweizerischen Konkordanz knapp skizziert. Zwei Fragen sind nun für unser Thema bedeutsam und sollen geklärt werden: Inwiefern sind die Schweizer Kirchen vom Konkordanzverhalten geprägt und prägen es (Kp. 2.2)? Wie wird die schweizerische Konkordanzdemokratie von den theologischen Sozialethikern beurteilt (Kp. 2.3)?

---

78 Näheres zur Kompromissfähigkeit von Konfliktgegenständen vergl. auch Kp.6.1.3.

79 L. Neidhart, 1970, 318; auch J. Steiner, 1971, 137-139.

80 So Th. Hanf, 1978, 404.

81 A. Meier/A. Riklin: Ueberlegungen zur Innovationsfähigkeit des schweizerischen politischen Systems, in: Wirtschaft und Gesellschaft im Umbruch, hrsg. von A. Hemmer, E. Küng und H. Ulrich, Bern/Stuttgart 1975, 139ff.

82 Ebd., 149ff.

2.2 Die Schweizer Kirchen in der Konkordanzdemokratie

Kirchliches Handeln ist immer vom jeweiligen gesellschaftlichen Kontext wesentlich mitgeprägt und prägt seinerseits diese Gesellschaft. Dies betrifft auch die kirchlichen Vermittlungs- und Versöhnungsbemühungen in der Schweiz. Die Schweizer Kirchen sind in ihren Strukturen, Entscheidungs- wegen und Handlungsweisen vom schweizerischen Konkordanzsystem geprägt und haben es ihrerseits mitgeformt. Das Konkordanzverhalten ist in den Kirchen seit dem Zweiten Weltkrieg ebenso ausgeprägt wie in Staat und Gesellschaft, allerdings z. T. mit anderen Begründungen und Strukturen.

Diese Hypothese soll im folgenden an einzelnen Aspekten überprüft werden. Dabei geht es nicht primär um die Frage von Ursache und Wirkung, also darum, wer wen beeinflusst hat. Vielmehr soll aufgezeigt werden, inwiefern Konkordanzmechanismen in den kirchlichen Strukturen und Verhaltensweisen vorhanden sind. Dies geschieht vor allem dadurch, dass die Kirchen auf die dreizehn Konkordanzmerkmale von Kapitel 2.1.3 hin befragt werden.

2.2.1 Forschungssituation

Zum Verhältnis von Kirche und Demokratie gibt es eine Fülle von Literatur (83). Zum spezifischen Problem von Kirche und schweizerischer Konkordanzdemokratie gibt es aber fast keine Untersuchungen (84).

---

83 Vergl. die Hinweise in Kp.2.3.1.

84 Erste anregende Hinweise bieten drei Aufsätze des Lausanner Religionssoziologen Roland Campiche: Roland Campiche/G. de Rham: Religion et politique en Suisse - discussion de quelques hypothèses. Vortrag vor der Internationalen Vereinigung für Religionssoziologie CISR, verf. Manuskript 1977, abgekürzt abgedruckt in: Schweiz. Zeitschrift für Soziologie, Nr. 3/1977, 83-89; Roland Campiche: La religion - source de conflicts ou ciment de l'unité suisse? Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 49/1, 1980. - Roland Campiche/E. Zimmermann: Stratification sociale, région culturelle et participation sociale, politique et religieuse, in: Beiträge zur soziologischen Analyse der Schweiz, Genf 1974, 79-89. Allgemeinere Hinweise gibt auch der folgende Sammelband: Valeurs, Religion et Vie Quotidienne en Suisse. Beiträge zur Ziviltheologie und Alltagsreligion in der Schweiz. in: Social Compass. International Review of Sociology of Religion, Heft 4/1981. Aufschlussreich dürften auch die Ergebnisse einer breitangelegten Untersuchung unter Leitung von Roland Campiche über den Zusammenhang von konfessioneller und kul-

Die folgenden Ausführungen können also nur erste, bruchstückhafte Ansätze zum Thema Kirche und Konkordanzdemokratie versuchen. Dabei sind folgende Einschränkungen zu machen:

1. Die Kirchen müssen für unser Thema wie generell für das Thema Kirche und Politik vor allem auf kantonaler Ebene analysiert werden (85), da die Beziehungen, Abhängigkeiten und Beeinflussungen zwischen Kirche und Staat auf kantonaler Ebene spürbarer sind als auf schweizerischer, wo z. B. der Schweizerische Evangelische Kirchenbund oder die Bischofskonferenz juristisch eine viel geringere Bedeutung für den Staat haben. Zudem sind die Unterschiede zwischen den Kantonen durch das föderalistisch unterschiedlich geregelte Verhältnis von Kirche und Staat gross.

2. Ich beschränke mich bei der reformierten Kirche häufig auf den Kanton Zürich, weil damit für das erste Fallbeispiel (Kapitel 3), das sich auf diesen Kanton bezieht, Vergleiche möglich sind und Zusammenhänge erhellt werden können und weil der Verfasser zurzeit diese Kantonalkirche am besten kennt. Die reformierte Landeskirche des Kantons Zürich ist aber insofern untypisch, als sie die (nach Bern) zweit bevölkerungsreichste, die finanziell reichste und die mit Bern und Waadt noch am engsten mit dem Staat verbundene Kantonalkirche ist. Allerdings gibt es eine "typische" Kantonalkirche nicht. Rückschlüsse aus dem Kanton Zürich auf andere Kantone sind - mit den gemachten Einschränkungen - doch insofern möglich, als die Entwicklungstendenzen in den andern Kantonalkirchen ähnlich sind. Punktuell werden Hinweise aus andern Kantonen, aus der schweizerischen Ebene und aus der katholischen Kirche beigezogen.

3. Weil eigene Repräsentativuntersuchungen zum Verhältnis von Kirche und schweizerischer Konkordanzdemokratie den Rahmen dieses Kapitels bei weitem sprengen würden, wird hier die Methode der ausgewählten Fallbeispiele angewandt, wobei die wenigen existierenden Fallstudien einbezogen werden.

---

tureller Identität sein (Pluralité confessionelle, religiosité diffuse et identité culturelle en Suisse, Nationalfondsprojekt Nr. 21. In Bearbeitung).

85 So auch R. Campiche/G. de Rham, 1977, 9. - Das Verhältnis von Kirche und Staat sowie Kirche und Demokratie im Kanton Zürich zeigt sehr informativ H.H. Schmid: Umbau der Kirche. Die Revision der Zürcher Kirchengesetzgebung 1943-1967 aus der Sicht eines ihrer Väter: Gotthard Schmid. Zürich 1988. Das Buch erschien nach Abschluss unserer Arbeit und konnte leider nicht mehr eingearbeitet werden.

2.2.2 Historische Entwicklung

Konkordanz als Verhalten, bei dem Konflikte im gütlichen Einvernehmen und mit breit abgestützten Kompromissen gelöst werden, war keineswegs immer die Haltung der Kirchen in der Schweiz. Der letzte grosse Bürgerkrieg in der Schweiz, der Sonderbundskrieg von 1847, war immerhin ein Konfessionskrieg. Sieben katholisch-konservative Kantonsregierungen wollten sich von der (protestantisch resp. areligiös geprägten) radikalfreisinnig dominierten übrigen Schweiz durch einen Sonderbund ablösen.

Mit der Niederlage der Sonderbundspartei 1847 installierte sich eine alles beherrschende radikal-liberale Macht. Die Katholiken verloren ihre politisch-sozialen Machtstellungen. Die radikal-liberale Macht zeigte sich z. B. so, dass noch 1872 der Bischof von Basel durch fünf der sieben Diözesankantone abgesetzt und das Bistumsvermögen beschlagnahmt wurde; und 1873 setzte die Berner Regierung 69 katholische Pfarrer im Berner Jura ab (86)! Die Konflikte wurden also nicht durch Kompromisse, sondern (z.T. kriegerische) Machtpolitik entschieden.

Die Katholiken wählten nach einer ersten Phase der Resignation nach der Niederlage den "Weg ins Ghetto" (87). Während eines halben Jahrhunderts wurde durch den Aufbau zahlreicher katholischer Vereine eine katholische Subgesellschaft aufgebaut, die durch ihre ideologische Geschlossenheit einen Schutzwall vor den Einflüssen der Zeit bilden sollten. Einen ersten Abschluss fand dieser Prozess mit der Gründung der konservativen Volkspartei 1912 (heute Christlich-demokratische Volkspartei CVP) (88). Urs Altermatt legte einleuchtend dar, dass die "katholische Subgesellschaft eine Voraussetzung für die Integration der Schweizer Katholiken in den Bundesstaat" war. "Der Weg ins Ghetto war Voraussetzung für den Weg aus dem Ghetto" (89) und damit vielleicht auch eine der Voraussetzungen für ein konkordantes Verhalten der Kirchen in der Schweiz!

Roger Girod vertritt jedenfalls die begründete These, dass die konfessionellen Spannungen des 19. Jahrhunderts und deren Ueber-

---

86 Andreas Lindt: Protestanten - Katholiken - Kulturkampf, Zürich 1963, 120f.

87 So Urs Altermatt in seiner umfassenden Studie: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich/Einsiedeln 1972.

88 U. Altermatt, 1972, 423.

89 U. Altermatt, 1972, 427f. Ein wesentlicher Schritt für den Weg aus dem Ghetto in unserem Jahrhundert war dann die durch das Zweite Vatikanische Konzil erfolgte Oeffnung der katholischen Kirche.

windung (seit der Wahl eines Katholiken 1891 in den 50 Jahre lang von Radikalen , Reformierten beherrschten Bundesrat) zumindest ein Faktor und ein Modell für das Konkordanzsystem der Schweiz gewesen seien: "L'influence de ces clivages à été très grande à l'époque de l'adoption du système du gouvernement de tous les parties...Un modèle avait été mise en place, qui permettait de faire gouverner ensemble les représentants des milieux catholiques traditionelles et ceux du radicalisme...La solution adoptée pour surmonter ces tensions confessionelles a servi de modèle pour créer les conditions d'une cooperation gouvernementale suivie avec les socialistes." (90)

Die Kulturkampfzeit im letzten Jahrhundert zeigte also wenig Bereitschaft zur Konkordanz. Neben der katholischen war auch die protestantische Seite (besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts) wenig kompromissbereit. So wurde 1842 in Basel der erste protestantisch-kirchliche Hilfsverein zur Betreuung der Protestanten in katholischen Gebieten gegründet. Dass dies nötig wurde, ist ein Zeichen für die tiefen konfessionellen Gräben jener Zeit. Auch die erbitterten innerprotestantischen theologischen Richtungskämpfe zwischen Liberalen und Positiven zeugten viel eher von einer Entweder-Oder-Haltung als von Kompromissbereitschaft (91). Die liberale Theologie hatte mit ihrer Bibelkritik einen stark rationalistisch-aufklärerischen Zug. Sie war die - auch politisch auf der Seite der radikal-liberalen Macht stehende - Reformpartei, währenddem die Positiven die orthodeoxe, u. a. vom Pietismus geprägte Richtung vertraten.

Die Spaltungen gingen tief durch die reformierten Gemeinden hindurch, sodass (z. B. in Basel, wo die Kämpfe neben Zürich besonders stark waren) sogar getrennte Abendsmahlsfeiern stattfanden, Richtungsgemeindevereine und getrennte Krankenpflegeorganisationen entstanden.

Genau in den Jahren des Sonderbundkrieges bildeten sich die Richtungen deutlich heraus: 1844 (92) wird von vielen Historikern

---

90 Roger Girod: Clivages confessionels et gouvernement de tous les parties. Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 1977, 93-104 (98f).

91 Grundlegend für die Richtungskämpfe ist: Paul Schweizer: Freisinnig - Positiv - Religiös-sozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus. Zürich 1972; vergl. auch Rudolf Pfister: Kirchengeschichte der Schweiz, Bd. 3, Zürich 1984, 260-284.

92 Erscheinungsjahr des Buches "Die freie Theologie oder Philosophie und Christentum in Streit und Frieden" des späteren Exponenten der liberalen Theologie A.E. Biedermann.

als Beginn der liberalen Richtung datiert (93). 1847, im Jahr des Sonderbundkrieges, organisierte sich die Evangelische Gesellschaft des Kantons Zürich, die ein wesentlicher Exponent der positiven Richtung wurde (94). Aber auch eine vermittelnde Position bildete sich : 1845 erschien der erste Jahrgang des bis 1986 existierenden "Kirchenblatt für die reformierte Schweiz", dem Organ der Vermittlungspartei (seither mit dem Evang. Pressedienst zum Ref. Forum fusioniert). 1871 schlossen sich dann die Liberalen, die Positiven und die sogenannten Vermittler in je eigenen schweizerischen Organisationen zusammen, was die Spaltungen zementierte (95).

Im 20. Jahrhundert waren sowohl die dialektische Theologie mit kämpferischen Persönlichkeiten wie Karl Barth und Emil Brunner wie auch der religiöse Sozialismus mit dem noch kämpferischeren Leonhard Ragaz eher dem Entweder-Oder als der Konkordanz verpflichtete Strömungen der reformierten Kirchen. Dennoch waren es gerade diese beiden Richtungen, die das polarisierte Richtungsgefüge z. T. aufweichten, um allerdings auch wieder neue Fronten zu schaffen. Gerade die dialektische Theologie schwächte die Richtungskämpfe zwischen dem ersten und zweiten Weltkrieg ab und wurde zu einem Integrationsfaktor. So liess Emil Brunner 1939 vor den Erneuerungswahlen in die Zürcher Synode einen Aufruf ergehen, die Wahlen sollten nicht mehr nach dem Richtungsschema durchgeführt werden (96).

Die Kompromissbereitschaft war in der reformierten wie in der katholischen Kirche der Schweiz immer wieder durch drei Faktoren gewachsen: 1. Ermüdungserscheinungen. 2. Druck von aussen durch Staat und Gesellschaft. 3. Vermittlungsbemühungen.

Zum ersten schreibt Andreas Lindt über die Kulturkampfzeit: "Wohl waren die Gegensätze der Kulturkampfzeit nicht wirklich überwunden und verarbeitet, aber es erwies sich allenthalben, dass man dieses Kampfes nun einfach müde war." (97)

Zum zweiten Faktor: Aeusserer Druck zu konkordantem kirchlichem Verhalten entstand durch den Staat z. B. in der Bundesverfassung von 1874, wo neben dem Jesuitenverbot anderen Orden Verbot angedroht wird, "deren Wirksamkeit staatsgefährlich ist oder den

---

93 P. Schweizer, 1972, 13.

94 P. Schweizer, 1972, 89.

95 Vergl. Handbuch der reformierten Schweiz, hrsg. vom Schweiz. Protestantischen Volksbund, Zürich 1962, 29 und 537.

96 P. Schweizer, 1972, 252.

97 A. Lindt, 1963, 187.

Frieden der Konfessionen stört" (98). Ein gesellschaftlicher Druck war auch die brennende soziale Frage anfangs dieses Jahrhunderts, die die theologischen Richtungskämpfe im Interesse eines praktischen, sozial engagierten Christentums in den Hintergrund treten liessen (99). Das rasche Anwachsen der katholischen Gemeinden trug sicher auch zu einer Mässigung der innerevangelischen Polemik bei.

Der dritte Faktor sind die immer wieder auftauchenden vermittelnden Positionen, ohne die Kirchenspaltungen vielleicht tatsächlich entstanden wären.

Zur Entstehung der Konkordanz ist auch die folgende These zur gegenwärtigen kirchlichen Lage von Paul Schweizer interessant und nach den bisherigen historischen Ueberlegungen wohl richtig: "So klafft in Deutschland ein tiefer Graben zwischen der neuen Bekenntnisbewegung 'Kein anderes Evangelium' mit ihrem dogmatistischen Positivismus, und der sogenannten linken Theologie. Dass bei uns in der Schweiz diese Kluft nicht so abgründig wurde, darf wohl, wie gesagt, der aktiven Immunisierung durch die im 19. Jahrhundert geschehenen Richtungsauseinandersetzungen und der damit verbundenen kirchenpolitischen Schulung, die eine Aehnlichkeit mit der allgemeinen schweizerischen demokratischen Schulung aufweist, zugeschrieben werden." (100) Damit wird die These von R. Girod durch die reformierte Seite ergänzt: Der Sonderbundskrieg zwischen Radikalen und Katholiken und die innerprotestantischen Richtungskämpfe des 19. Jahrhunderts haben zusammen - z. T. unter Zwang - die Bereitschaft zu kirchlichem Konkordanzverhalten gefördert.

Die These von Paul Schweizer stimmt allerdings nur mit der Einschränkung, dass nicht eine Immunisierung ein für alle Mal geschehen ist. Sie muss immer wieder neu erkämpft werden, wenn man die oben (Kp. 2.1.2) erwähnte Tatsache in Erinnerung ruft, dass sich in der Schweiz Konflikt- und Konsensperioden immer wieder abgelöst haben. Verschiedene Anzeichen deuten jedenfalls auf eine neue Konfliktperiode hin. Dies wird aber unter anderem davon abhängen, wieviel äusserer Druck in Zukunft auf den schweizerischen Staat und auf die schweizerischen Kirchen ausgeübt wird.

Ein weiterer wichtiger Faktor für die heutige Konkordanzbereitschaft der Konfessionen ist die ausserordenlich hohe Durchmischung der Schweiz: Von der Wohnbevölkerung der Schweiz (inkl.

---

98 Ebd., 125.

99 Robert Barth: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830-1914, Zürich 1981, 170.

100 P. Schweizer, 1972, 268.

Ausländer) sind 44,3 % Protestanten und 47,6 % Katholiken, also fast ausgewogen. In der Zwinglistadt Zürich sind 47,7 % protestantisch und 39,1 % katholisch, in der Calvinstadt Genf sind 28,3 % protestantisch und 50,9 % katholisch und in der Bischofsstadt Chur sind 49 % katholisch und 47 % protestantisch (101)!

2.2.3 Merkmale des kirchlichen Konkordanzverhaltens

2.2.3.1 Rahmenbedingungen

Die Schweizer Kirchen sind von denselben Rahmenbedingungen wie die politischen Instanzen geprägt: Kraftfeldervielfalt, Föderalismus und Neutralität (102). Die Kraftfeldervielfalt der Schweiz wurde durch die starke konfessionelle Durchmischung der Kantone in den letzten Jahrzehnten auch für kirchliches Handeln entscheidend, indem mit dieser Durchmischung z. B. der Zwang zur ökumenischen Zusammenarbeit wuchs.

Der Föderalismus ist in den Kirchen der Schweiz fest verwurzelt. So heisst es in der gültigen Verfassung des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom 12. Juni 1950: "Der Kirchenbund umfasst auf föderalistischer Grundlage die schweizerischen evangelisch-reformierten Kantonalkirchen..." (Art. 1). "Die Zugehörigkeit zum Kirchenbund ... beeinträchtigt die Selbständigkeit und Eigenart der einzelnen Mitglieder nicht" (Art. 5). "Die Mitglieder bestimmen Wahlart und Amtsdauer ihrer Abgeordneten selbst..." (Art. 9). Der Kirchenbund ist trotz gewaltig gewachsener Aufgaben immer noch ein loser Bund selbständiger Kirchen. Die sehr geringen Kompetenzen des Kirchenbundes (die über Empfehlungen hinausgehen würden) zeigen, dass der Föderalismus in der reformierten Kirche noch ausgeprägter ist als im Staat, der als Bundesstaat seit 1848 doch wesentlich ausgebaut wurde. Lukas Vischer stellte in einer Studie über den Kirchenbund schon 1962 fest: "Bei aller Wahrung der föderalistischen Struktur hatte die Bundesregierung doch immer mehr Funktionen zu übernehmen. Auf der kirchlichen Ebene hingegen stand und steht man nicht unter derselben offensichtlichen Nötigung...Die schweizerischen Kirchen spiegeln eine frühere Stufe der schweizerischen Geschichte wider." (103)
Gründe für den kirchlichen Föderalismus sind etwa die theologische Bedeutung und Betonung der Einzelgemeinde im Neuen Testa-

---

101 Statistisches Jahrbuch der Schweiz, hrsg. vom Bundesamt für Statistik, Basel 1982 (Volkszählung 1980).

102 Vergl. Kp.2.1.3.1.

103 Lukas Vischer: Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund. Bund oder Kirche? Zürich 1962, 32f.

ment wie in der Auffassung vieler Pfarrer, die Reaktion auf die alte staatskirchliche Ordnung mit ihrer Unfreiheit der Gemeinden und die Abneigung gegen die zentralistischere katholische Kirche (104). Neben der positiven Bedeutung des Föderalismus für die Ortsnähe der Kirche stellt Vischer die Frage, "ob diese föderalistische Ordnung der schweizerischen Kirchen den tatsächlichen Verhältnissen noch entspricht." (105) Er plädiert für einen verbindlicheren Zusammenschluss der Kantonalkirchen, um gemeinsame Aufgaben besser wahrnehmen zu können.
Die Bedeutung gesamtkirchlicher Werke wie HEKS, Brot für Brüder oder dem Institut für Sozialethik des Kirchenbundes zeigen die sich immer noch verstärkende Notwendigkeit gemeinsamen Handelns der Kantonalkirchen. Dass die föderalistische Struktur dabei der innerkirchlichen Konsensfindung förderlich ist, sei damit nicht in Frage gestellt. Dass die Option von Vischer zu mehr Verbindlichkeit aber gleichzeitig notwendig ist, scheint für den gesellschaftlichen Auftrag der Kirchen (z. B. den Vermittlungsauftrag) je länger desto aktueller.

Als eine dritte Rahmenbedingung für die schweizerische Konkordanz wurde die Neutralität mit ihrer gewissen Immunität gegenüber internationalen Einflüssen genannt. Diese Immunitätstendenz trifft für die Kirchen viel weniger zu. Die reformierte Kirche der Schweiz steht in vielfältigen internationalen ökumenischen Beziehungen durch die Hilfswerke, die Missionen und den Oekumenischen Rat der Kirchen. Die katholische Kirche der Schweiz lebt ebenfalls im intensiven Austausch mit der weltweiten Kirche durch Hilfswerke, Missionen, Ordensgemeinschaften und der Beziehung zu Rom. Diese internationalen Impulse bilden häufig das Salz in einer immer wieder drohenden Lauheit des schweizerischen Konkordanzverhaltens. Sie bringen eine heilsame Unruhe, die für ein lebendiges Konkordanzsystem notwendig ist. "Die internationalen ökumenischen Beziehungen relativierten zunehmend die territorial bedingten kirchlichen Besonderheiten", schreibt Rudolf Pfister, einer der besten Kenner des schweizerischen Protestantismus (106).

---

104 L. Vischer, 1962, 32f.

105 L. Vischer, 1962, 30.

106 Rudolf Pfister: Territoriale Vielgestalt und evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz, in: Karl Heinrich Dumrath/Hans-Walter Krumwieder (Hrsg.): Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, Neustadt 1971, 27-42 (41).

Als weitere Rahmenbedingung dafür, dass kirchliches Konkordanzverhalten dem staatlichen gleicht, kann die Tatsache erwähnt werden, dass der strukturelle Aufbau von Staat und Kirche (zumindest auf kantonaler Ebene) sehr vergleichbar ist. Die Graphik 4 zeigt das am Beispiel der reformierten Landeskirche und des Staates im Kanton Zürich (107).

2.2.3.2.Sozialpartnerschaft

Die im Friedensabkommen sichtbare Sozialpartnerschaft von Arbeitgebern und Arbeitnehmern wird von den Kirchen ideell stark mitgetragen und - bewusst oder unbewusst - durch ihre Strukturen und Tätigkeiten gefördert. Die Kirchen als Volkskirchen bezeichnen sich als "Kirche für alle". So gab die reformierte Basler Kirche zum Jubiläum "450 Jahre Reformation" ein Büchlein unter dem Titel "Kirche für mich - Kirche für alle" heraus mit dem Untertitel "Ein Gewerkschaftssekretär, Hausfrauen, Historiker, ein Industrieller...sagen ihre Meinung." (108) In den Kirchen sollen die Klassenunterschiede keine Rolle spielen, ja die persönlichen Beziehungen wie die gemeinsame Wertorientierung der Kirchenglieder sollen eine Basis für Sozialpartnerschaft legen.

Dies ist das landläufige kirchliche Selbstverständnis wie die Erwartung z. B. vieler Arbeitgeber an die Kirchen. So schrieb der christlich engagierte frühere Unternehmer und Professor Chrisian Gasser zum Friedensabkommen: "'Treu und Glauben', eine ethische Bindung also, bildet das Zentrum einer Vereinbarung zwischen grossen Wirtschaftsverbänden! ...Ein vom gegenseitigen Vertrauen gefestigter Boden für die menschlich-persönlichen Beziehungen zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer setzt beidseitige Bindungen voraus, beidseitig anerkannte 'Fixpunkte'. Auf diese 'Fixpunkte' immer wieder hinzuweisen, ist die zentrale Aufgabe der Kirchen." (109)

Sozialpartnerschaft wurde auch von den - von den Kirchen unabhängigen, ihnen aber doch nahestehenden und sie prägenden - christlichen Parteien und Gewerkschaften seit jeher stark vertreten. Der Christlichnationale Gewerkschaftsbund CNG bekannte sich schon seit seiner Gründung 1907 zur "christlichen Sozialreform", d. h.

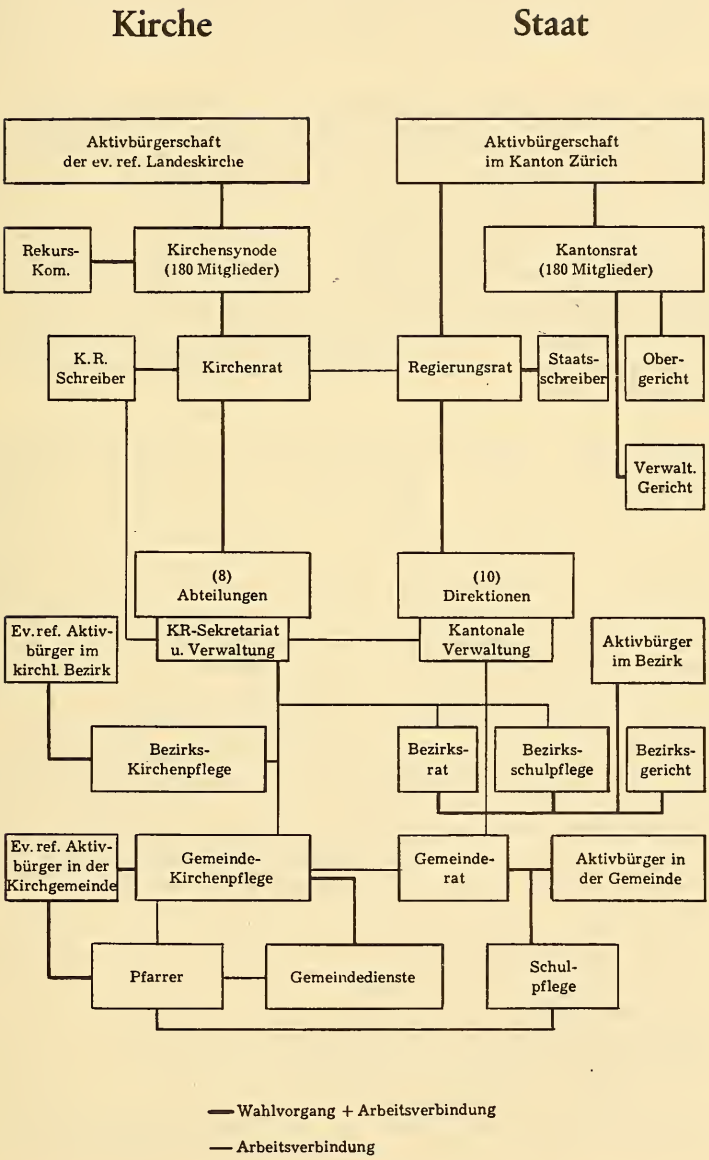
---

107 Handbuch für kirchliche Mitarbeiter, hrsg. vom Kirchenrat der Ev.-Ref. Landeskirche des Kt. Zürich, Bd. 2, 261.

108 Kirche für mich - Kirche für alle, im Auftrag des Kirchenrates der Ev.-Ref. Kirche Basel-Stadt, Basel 1979. Vergl. auch: Kirche für alle. Führer durch die Ev.-Ref. Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1976.

109 Christian Gasser: Kirche und Arbeitgeber, in: Handbuch der reformierten Schweiz, 1962, 293-294 (294).

Graphik 4


Kirche
Staat
Aktivbürgerschaft der ev. ref. Landeskirche
Aktivbürgerschaft im Kanton Zürich
Rekurs-Kom.
Kirchensynode (180 Mitglieder)
Kantonsrat (180 Mitglieder)
K.R. Schreiber
Kirchenrat
Regierungsrat
Staats-schreiber
Ober-gericht
Verwalt. Gericht
(8) Abteilungen
(10) Direktionen
Ev.ref. Aktiv-bürger im kirchl. Bezirk
KR-Sekretariat u. Verwaltung
Kantonale Verwaltung
Aktivbürger im Bezirk
Bezirks-Kirchenpflege
Bezirks-rat
Bezirks-schulpflege
Bezirks-gericht
Ev.ref. Aktiv-bürger in der Kirchgemeinde
Gemeinde-Kirchenpflege
Gemeinde-rat
Aktivbürger in der Gemeinde
Pfarrer
Gemeindedienste
Schul-pflege
Wahlvorgang + Arbeitsverbindung
Arbeitsverbindung

zum Ausgleich zwischen den Arbeitgebern und -nehmern (110). Das Friedensabkommen bedeutete für den CNG - im Unterschied zu andern Gewerkschaften - deshalb "keine Wende" (111), sondern lag auf der Linie bisheriger Bemühungen. Der CNG war es schliesslich auch, der als erste Gewerkschaft schon 1961 als Ausdruck der Sozialpartnerschaft konkret die Mitbestimmung forderte und der gewerkschaftlichen Mitbestimmungsinitiative der 70er Jahre den Weg bereitete (112).

Der Schweizerische Verband Evangelischer Arbeitnehmer SVEA suchte ebenfalls seit seinen Anfängen Lösungen ohne Klassenkampf. Er wurde 1907 (unter dem Namen Schweizerische evangelisch-soziale Unterstützungskasse SESUK) unter anderem wegen der politischen Radikalisierung der Arbeiterbewegung (1906 Bekenntnis zum Klassenkampf durch den Schweizerischen Gewerkschaftsbund) gegründet (113). Das Postulat der Mitwirkung (nicht Mitbestimmung) wurde vom SVEA bereits 1925 verfochten. Der SVEA war neben dem CNG und dem Schweiz. Gewerkschaftsbund SGB die dritte Gewerkschaft, welche zu den Initianten der Mitbestimmungsinitiative gehörte, allerdings weniger weit gehende Mitbestimmungsvorstellungen hatte als der CNG (114).

Die Evangelische Volkspartei EVP wie die Christlichdemokratische Volkspartei CVP bekennen sich zu einem - Sozialpartnerschaft und Konkordanz mindestens vordergründig fördernden - dritten, vermittelnden Weg zwischen Kapitalismus und Sozialismus. Hermann Bächtold, langjähriger geistiger Führer der EVP, sah die EVP "ausserhalb des Gegensatzes zwischen Bürgertum und Sozialdemokratie" (115) und im heute gültigen Grundlagenpapier der EVP heisst es: "Diese Ungebundenheit ermöglicht uns, aus dem herkömmlichen Links-Rechts-Schema auszubrechen. Wir sehen unsere Aufgabe...im Ausgleich und in der Vermittlung...", um "in der politischen Auseinander- setzung zur Versöhnung beizutragen." (116) Interessant ist allerdings, dass nach einer politologischen Untersuchung die EVP-Nationalräte weniger kompromissbereit sind, als man es vom Programm her erwarten würde. Sie stehen - auf ihre Kompromissbereitschaft hin untersucht - von den acht Fraktionen an drittletzter Stelle. Die vier Bundesratsparteien sind als Folge der Regierungskoalition einiges kompromissbereiter (117).

---

110 U. Altermatt, 1972, 323f.
111 So A. Sonderegger, 1979, 198.
112 Ebd., 1979, 255.
113 Handbuch der reformierten Schweiz, 1962, 295.
114 A. Sonderegger, 1979, 262-265.
115 50 Jahre EVP, Zürich 1967, 38.
116 Die Grundlage der EVP-Politik. Faltblatt, o.J.
117 Hans-Peter Hertig: Partei, Wählerschaft oder Verband? Ent-

Die Christlichdemokratische Volkspartei der Schweiz CVP bekennt sich ebenfalls zu einem ausgleichenden dritten Weg. Als "Partei der Mitte" (118) ist sie "aufkommenden kollektivistischen und alten liberalistischen Tendenzen gleichermassen abhold" (119). Sie will eine "Politik des Masses" betreiben: "Christlichdemokratische Politik bedeutet weniger ein Programm als vielmehr eine Haltung...Extreme Standpunkte sind dieser Haltung fremd, weil sie immer das Resultat von unzulässigen Vereinfachungen sind...So vermögen auch die gegensätzlichen Ideologien des Liberalismus und des Sozialismus unsere Lebensverhältnisse nur einseitig zu erfassen." (120) Deshalb will die CVP auch "die Sozialpartnerschaft zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerorganisationen fördern. Sie bildet eine echte Grundlage der sozialen Marktwirtschaft." (121)

Die christlichen Parteien und Gewerkschaften dürfen keineswegs mit den Kirchen identifiziert werden und haben ihre Eigenständigkeit gegenüber diesen in den letzten Jahrzehnten auch zunehmend betont. Sie legen Gewicht darauf, "keine offiziellen Beziehungen" zu den Kirchen zu unterhalten (122). Dennoch bestehen vielfältige persönliche Beziehungen: Die EVP sagt selbst von sich: "Im kirchlichen Milieu, wo das christliche Bewusstsein herausgebildet wird, liegt die Rekrutierungsbasis der EVP" (123) und "die CVP weiss um die Bedeutung, die anderen gesellschaftlichen Kräften - vor allem jenen der Kirchen - zukommt." (124)

---

scheidfaktoren im eidgenössichen Parlament, Bern 1980, 74-78.

118 Eine sozialethische Auseinandersetzung mit dem CVP-Verständnis der Mitte bietet Hans Ruh: Dynamische Mitte: ein christliches Koordinatensystem?, in: U. Altermatt/H.P. Fagagnini: Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit, Zürich/Köln 1979, 163-170. Er würdigt das Ethos des Masses, möchte aber präziser von sozialer als von dynamischer Mitte sprechen.

119 Gesellschaftspolitisches Leitbild der CVP der Schweiz. Ein Orientierungsrahmen für die 80er Jahre, verabschiedet von der Delegiertenversammlung 1979, 1.

120 CVP des Kantons Zürich: Legislaturziele 1983-1987, 3.

121 Leitbild, 1979, 31. Zum dritten Weg der CVP vergl. auch: Urs Altermatt: Von der christlichen Politik zur Politik von Christen. Zum C-Element in der CVP-Programmatik, in: Reformatio, 1976, 546-553.

122 So in offiziellen Stellungnahmen der Parteisekretariate zu einer Umfrage der Reformatio über "Die Schweizerischen politischen Parteien und das Christentum, Reformatio, 1976, 518-571, bes. 524 und 535.

123 Reformatio, 1976, 535.

124 Leitbild, 1979, 1.

Eine Umfrage unter sämtlichen Kirchenverwaltungsräten (Behörden der katholischen Kirchgemeinden) im Kanton St. Gallen stellt fest, dass 66 % dieser Kirchenverwaltungsräte Mitglied der CVP sind (64 % davon bezeichnen sich als aktiv) und 89 % aller Nichtparteimitglieder Sympathie für die CVP haben (125)!

Die in den christlichen Parteien und Gewerkschaften zumindest programmatisch festgestellte hohe Bereitschaft zu Kompromiss, Konkordanz und Sozialpartnerschaft darf also auch als für breite kirchliche Kreise prägend bezeichnet werden. Klassen- und Schichtunterschiede werden in den Kirchen auf diesem Weg zu vermindern versucht. Gleichzeitig besteht die kirchliche Tendenz, diese Unterschiede zu übersehen und zu verharmlosen (125a). Der Sozialethiker Yorick Spiegel stellte dazu m. E. zu Recht fest, es sei "höchst erstaunlich, dass die Frage nach sozialen Klassen und Schichten, soweit ich sehe, in der evangelischen Sozialethik nirgens explizit thematisiert wird...Dies mag vor allem daran liegen, dass die Kirchen und Theologen sich stärker als sozialintegrative Kraft verstehen denn als parteiliche. Sie sahen und sehen bis heute ihre Aufgaben darin, beide Seiten zu einem Dialog zusammenzuführen;...Ihre verantwortliche Haltung gegenüber dem Menschen in dieser Gesellschaft, so liebenswert sie ist, ihre Fremdheit gegenüber der Analyse der Machtstrukturen... haben sie nicht erkennen lassen, wie tiefgreifend die Unterschiede in den Lebenschancen und Freiheiten - und in der Möglichkeit zur Verantwortung - zwischen den Vertretern des Kapitals und den Lohnabhängigen sind." (126)

2.2.3.3 Allparteien-Kirchenleitungen?

Gibt es eine kirchliche Entsprechung zu der im Bundesrat seit 1959 bestehenden "Zauberformel", d. h. einer fixen Sitzverteilung der vier grossen Regierungsparteien?

Nehmen wir als Beispiel die Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich. Die Synode (Legislative) kennt drei Fraktionen (127):

---

125 Alfred Dubach: Kirchenverwaltungsrat. Selektion und Wahl der Kirchenverwaltungsräte im Kt. St. Gallen. Arbeitsbericht B33 des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts, St. Gallen 1981, 73.

126 Yorick Spiegel: Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik 1, München 1979, 219 und 241f.

127 Zu den folgenden Seiten erhielt ich wertvolle Hinweise von Hans Heinrich Brunner, bis 1983 Präsident der religiös-sozialen Fraktion der reformierten Synode des Kantons Zürich.

Der Synodalverein, die Fraktion der Mitte, war 1983-87 mit 42 % der 180 Sitze die grösste Fraktion, die liberale und religiös-soziale sind mit 28 resp. 27 % gleich gross.
Der Kirchenrat (Exekutive) kennt seit 1971 eine "Allfraktionen-Kirchenleitung", eine "Zauberformel" (128), wonach die Positiven Anrecht auf drei und die Liberalen und Religiös-Sozialen auf je zwei Sitze haben (Vor 1971: Drei Positive, drei Liberale, ein Religiös-Sozialer). Die Sitze z. B. der Synodalkommissionen werden nach demselben Schlüssel verteilt. Obwohl die Fraktionen in der Synode eine sehr viel geringere Rolle spielen als die Parteien in den politischen Parlamenten (129), zeigt sich doch eine gewisse Parallele zur Zauberformel-Regierung der Eidgenossenschaft mit ihrer stabilisierenden Wirkung (kaum Kampfwahlen), aber auch mit den oben (130) beschriebenen Nachteilen wie dem Fehlen einer Opposition. Das war nicht immer so. Die von Leonhard Ragaz begründete religiös-soziale Bewegung verstand sich und wirkte in ihren Anfängen durchaus als kirchliche Opposition (die keinen Sitz im Kirchenrat hatte), machte dann aber eine mit der sozialdemokratischen Partei der Schweiz vergleichbare Entwicklung der "Regierungsbeteiligung" und Integration durch.

Vermutlich ist es kein Zufall, sondern hängt mit dem schweizerischen Konkordanzverhalten zusammen, dass sich in den Schweizer Kirchen seit dem zweiten Weltkrieg kaum innerkirchliche Oppositionen organisieren, während z. B. in Lateinamerika die Bewegung der Basisgemeinden eine klare Opposition zur offiziellen Kirche darstellt und sich z. B. in der Bundesrepublik Deutschland am Katholikentag 1982 eine "Kirche von unten" manifestierte. Schwache Ansätze zur organisierten Opposition gibt es in der katholischen Kirche der Schweiz, wo sich z. B. die VAKS (Vereinigung für die Anliegen von Konzil und Synode) bildete. In den reformierten Kirchen treten die oppositionellen Kräfte häufig aus der Kirche aus oder distanzieren sich innerlich, oder sie wirken als Einzelpersonen in bestehenden kirchlichen Institutionen und Gremien, ohne sich aber als Opposition zu organisieren.

---

128 Vergl. Kp.2.1.3.3.

129 Das zeigt sich z. B. schon daran, dass den Wählern die Fraktionszugehörigkeit der Kandidaten nicht bekanntgegeben wird, ja dass viele Synodale erst nach der Wahl entscheiden, welcher Fraktion sie beitreten wollen. Die Grenzen der Fraktionen der Synode sind zudem verschwommener als bei den politischen Parteien. Die Fraktionen haben - zumindest im Kanton Zürich - auch keine "Parteiprogramme", sondern nur sehr allgemeine Grundsatzpapiere, auf die sich die Synodalen in den konkreten Entscheidungen aber kaum beziehen.

130 Kp.2.1.3.3.

Es ist für den Protestantismus typisch, dass lange nicht alle Strömungen und Impulse sich institutionell niederschlagen und wo sich Reformbewegungen institutionalisieren, suchen sie oft möglichst schnell eine breite Abstützung. So wollte die 1983-1987 durchgeführte Erneuerungsbewegung "Schweizerische Evangelische Synode" als Reformbewegung nicht einfach Opposition sein, sondern zählt unter ihren 200 Delegierten 49 offizielle Kirchenvertreter sowie 19 Vertreter von Freikirchen und 62 von kirchlichen Werken. Meinungsdifferenzen werden damit eher auf personaler als institutioneller Ebene ausgetragen, was Flexibilität und Kompromissfähigkeit erhöht (131). Das Fehlen einer innerkirchlich organisierten Opposition hat aber auch religiös-theologische Gründe, indem Opposition von vielen Bürgern und Theologen als unchristlich und als für die Einheit der Kirche schädlich betrachtet wird.

Zwei weitere Aspekte des Konkordanzverhaltens der Kirchenleitungen seien noch genannt: Relativ konkordantes, kollegiales Verhalten der Kirchenleitungen wird in der katholischen Kirche der Schweiz dadurch gefördert, dass das Präsidium der Bischofskonferenz alle zwei Jahre wechselt. Der Präsident hat daher ähnlich wie im Bundesrat relativ wenig Gewicht. In der Bundesrepublik Deutschland und in Frankreich muss der Präsident der Bischofskonferenz immer ein Erzbischof sein und es gibt keinen zweijährigen Wechsel. Der Präsident hat damit eine viel stärkere Stellung und der Zwang zur Konkordanz ist geringer.

Der katholische Bischof der Diözese Basel wird - man sagt als einziger Bischof der Welt - nicht ernannt, sondern gewählt. Das Domkapitel, d. h. kirchliche Vertreter aus jedem Kanton der Diözese, wählen drei Kandidaten. Diese Liste muss von den Regierungen der Kantone des Diözesengebiets aprobiert werden, bevor dann einer gewählt werden kann. Damit kann der Staat die Kirche daran hindern, z. B. einen nichtkonkordanten Bischof zu wählen. Diese "Sicherung" des Staates ist eine Folge der Erfahrungen des Sonderbundskrie ges.

2.2.3.4 Vernehmlassungsverfahren

Das Vernehmlassungsverfahren spielt im staatlichen Bereich eine zentrale Rolle für die Einflussnahme der Verbände und für die Konsensbildung der Parlamente (132). Für die innerkirchliche Entscheidungsfindung spielt es auch eine Rolle, aber eine weit weniger wichtige (133).

---

131 Vergl. Kp.2.1.3.8 und 2.2.3.8.

132 Vergl. Kp.2.1.3.4.

133 Wesentliche Angaben zu Kp.2.2.3.4 und 2.2.3.5 stammen von

In die Vernehmlassungen einbezogen werden in der reformierten Kirche des Kantons Zürich die Pfarrkapitel (sie umfassen alle Pfarrer eines kirchlichen Bezirks). Diese sind durch die Kirchenordnung verpflichtet (134), die Vernehmlassungen zu beantworten. In die Vernehmlassungen einbezogen werden zudem jeweils alle Bezirkskirchenpflegen und z.T. Kirchenpflegen. Kirchliche Verbände werden nur zu bestimmten Sachfragen und eher selten befragt. Nichtkirchliche Organisationen werden nicht einbezogen. Die offiziellen Vernehmlassungen beschränken sich im Kanton Zürich also im wesentlichen auf Pfarrerschaft und Behörden. Auffällig, wenn auch nicht überraschend, ist die in der Kirchenordnung festgelegte starke Stellung der Pfarrerschaft (135).

Vermutlich häufiger als die innerkirchlichen Vernehmlassungen sind die Vernehmlassungen der Kirchen zuhanden staatlicher Behörden. Auf kantonaler Ebene betreffen sie häufig Fragen, die die Kirchen direkt betreffen wie z. B. den Religionsunterricht. Auf eidgenössischer Ebene beteiligen sich der Vorstand des Schweiz. Evang. Kirchenbundes (beraten durch sein Institut für Sozialethik) und die Schweiz. Bischofskonferenz (beraten durch Justitia et Pax) bei Vernehmlassungen vor allem zu sozialen und politischen Fragen wie Entwicklungshilfe, Arbeitslosen- oder Ausländergesetze, Bankengesetz etc. Dass das Gewicht solcher Vernehmlassungen weit hinter demjenigen z. B. wirtschaftlicher Verbände zurückliegt, dürfte aus Kp. 2.1.3.6 deutlich geworden sein. Ihr Gewicht steigt dann, wenn die Kirchen eine referendumsfähige Gruppe werden (136).

2.2.3.5 Stufen der Gesetzgebung

Konkordanzverhalten muss sich am ehesten dann bewähren, wenn es um die Einigung auf bestimmte Gesetzesvorlagen geht. Im staatlichen Gesetzgebungsprozess haben wir drei Stufen festgestellt (137): die vorparlamentarische, die parlamentarische und die nachparlamentarische, wobei die Kompromisse wesentlich schon im vorparlamentarischen Bereich - unter starkem Einfluss der Interessenverbände - ausgehandelt werden. Wie der Entscheidungsprozess im kirchlichen Bereich verläuft - in vielen Einzelheiten

---

Pfr. Robert Ackeret, bis 1981 Kirchenratsschreiber der ref. Landeskirche des Kantons Zürich.

134 Kirchenordnung der ref. Landeskirche des Kantons Zürich vom 2. Juli 1967, Art. 156.1.

135 Umgekehrt ist der Anteil der Pfarrer in der Synode von 23,8 % in der Legislaturperiode 1979-83 auf 21,1 % in der Periode 1983-87 und auf unter 20 % 1987-91 zurückgegangen.

136 Vergl. dazu Kp.2.2.3.11.

137 Kp.2.1.3.5.

bestehen diesbezüglich Unterschiede zwischen den Kantonalkirchen, die Grundstruktur ist aber vergleichbar - soll am Beispiel der Entstehungsgeschichte der Kirchenordnung der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich dargestellt werden (138):

1. Vorparlamentarische Phase: Nach der Genehmigung des staatlichen Gesetzes über die evang.-ref. Landeskirche vom 7. Juli 1963 durch das Volk beauftragte der Kirchenrat sein Mitglied Pfr. Gotthard Schmid, einen Entwurf für eine neue Kirchenordnung (139) zu erarbeiten. Nach Gesprächen mit Juristen, dem Kirchenrat und staatlichen Organen legte er 1964 einen selbständigen Entwurf vor, den der Kirchenrat überarbeitete ("bereinigte") und der Synode vorlegte.

2. Parlamentarische Phase: Die "Synodalkommission für eine neue Kirchenordnung" (140) arbeitete 1964-66 den Entwurf durch und berücksichtigte dabei etwa 50 Eingaben von Einzelpersonen und Kirchgemeinden sowie die Postulate der Kirchenvisitation, die 1962/63 in allen Kirchgemeinden durchgeführt worden war. Eine Vernehmlassung des Kommissionsentwurfs fand nicht statt, viele Detailfragen wurden aber mit einzelnen Vertretern z. B. kirchlicher Werke durchberaten. Der Kirchenrat konnte sich dem Kommissionsentwurf "in vollem Umfang" anschliessen und zog den eigenen Antrag zugunsten desjenigen der Kommission zurück. Das Plenum der Kirchensynode beriet 1966/67 den Entwurf und nahm noch zahlreiche Aenderungen vor.

3. Nachparlamentarische Phase: Der von der Synode verabschiedete Entwurf wurde am 2. Juli 1967 vom Kirchenvolk in der Abstimmung angenommen.

Das Beispiel zeigt, dass der kirchliche Entscheidungsprozess (zumindest in den reformierten Kirchen) weitgehend gleich wie der staatliche Gesetzgebungsprozess verläuft: Die drei Phasen spiel-

---

138 Eine knappe Darstellung findet sich bei Eduard Rübel: Kirchengesetz und Kirchenordnung der Zürcher Landeskirche, Einführung und Texte, Zürich 1983, 63f. Ausführlicher sind die Protokolle der Synode.

139 "Die Kirchenordnung nimmt für die Zürcher Landeskirche die zentrale Stelle ihres Kirchenrechts ein. Ob sie allerdings als ihre 'Verfassung' bezeichnet werden darf, ist fraglich ...Die Kirchenordnung ist aber auch nicht lediglich Ausführungsverordnung zum Kirchengesetz...Die Kirchenordnung ist autonome Satzung" E. Rübel, 1983, 62.

140 18 Mitglieder, v.a. Juristen, Theologieprofessoren und Pfarrer sowie drei Kirchenräte.

ten deutlich; wichtige Positionen und Interessengegensätze wurden schon im Entwurf von G. Schmid eingearbeitet; die starke Vertretung des Kirchenrates in der Synodalkommission zeigt die zwar sehr verständliche, aber fragliche und schon auf staatlicher Seite festgestellte Tendenz zum Abbau der Gewaltentrennung. Der Kirchenrat als Exekutive erhält damit eine sehr starke Position. Die vielen Aenderungen des Kommissionsentwurfs durch die Synode zeigen andererseits doch auch das eigenständige Gewicht des Kirchenparlaments, sodass man zumindest in diesem Fall die politische Tendenz, dass die Kompromisse schon weitgehend im ausserparlamentarischen Bereich ausgehandelt werden, für den kirchlichen Bereich nur teilweise bestätigen kann.

2.2.3.6 Die Rolle kirchlicher Verbände

Wir haben die starken Einflussmöglichkeiten der Interessenverbände in der politischen Konsensfindung festgestellt (141). Spielen kirchliche oder nichtkirchliche Verbände eine ähnlich starke Rolle in kirchlichen Entscheidungsprozessen? Wir beschränken uns im folgenden auf kirchliche Verbände, da eine Untersuchung des Einflusses nichtkirchlicher Verbände und Parteien den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

Zunächst muss geklärt werden, was unter kirchlichen Verbänden zu verstehen ist. Dietrich von Oppen definiert: "Die Vereine und Verbände (die Begriffe sind weitgehend austauschbar) stellen neben Staat, Betrieben und Familien einen der vier grossen Bereiche unserer modernen Sozialverfassung dar...Sie beruhen durchwegs auf einer sehr einfachen rechtlich-sozialen Grundform, der des 'Vereins'. Seine wichtigsten Kennzeichen sind: die freiwillige Mitgliedschaft, die Satzung, der (begrenzte) Zweck...Die Entwicklung der evang.- kirchlichen Vereine und Verbände ist der allgemeinen Entwicklung parallel gelaufen...Nach 1945 hat sich der Ausbau des kirchlichen Vereinswesens in Gestalt evangelischer Werke, Akademien, Hilfen und Aktionsgemeinschaften verstärkt fortgesetzt." (142)

Diese weite Definition ist für den kirchlichen Bereich wohl angemessen, zeigt aber die schwierige Abgrenzung zwischen amtlich verfasster Kirche und kirchlichen Verbänden: Sind z.B. die von den Schweizer Kirchen initiierten und heute getragenen Hilfswerke Verbände oder Teil der verfassten Kirche? Sind die als Vereine konstituierten Heimstätten zu den Verbänden zu zählen? Die Formen

---

141 Kp.2.1.3.6.

142 Dietrich von Oppen: Artikel Vereine und Verbände, ESL, Sp. 136f. Vergl. auch D. von Oppen: Das personale Zeitalter, Stuttgart/Gelnhausen 1960, 98-114.

der rechtlichen, finanziellen und personellen Bindungen der kirchlichen "Werke und Einrichtungen" zur verfassten Kirche sind mannigfach abgestuft (143).

Klare Trennungen sind - wie im politischen Bereich - häufig nicht mehr möglich. In der Tendenz können die als "kirchliche Werke" bezeichneten Einrichtungen (wie z. B. das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz) als nahe an der verfassten Kirche bezeichnet werden, während die als Verbände benannten Organisationen (wie die Evangelischen Frauenverbände) als rechtlich, finanziell und personell unabhängiger zu bezeichnen sind. Viele Einrichtungen entsprechen aber diesem groben Raster nicht. Von den Tätigkeiten her nehmen die Werke häufig sehr stark Funktionen von auf bestimmte Themen spezialisierten (Interessen-)Verbänden wahr, sowohl innerkirchlich wie gesellschaftlich.

Kirchliche Verbände können mit andern gesellschaftlichen Verbänden insofern gleichgesetzt werden, als sie ebenfalls "versuchen, im Rahmen des Entscheidungsprozesses eines politischen Systems den von ihnen vertretenen Interessen Teilhabe zu sichern." (144) Auf einen wesentlichen Unterschied hat aber die amerikanische Verbandsforschung hingewiesen: Der Anspruch auf Beteiligung am politischen Entscheidungsprozess beruht bei den "interest groups" (Gewerkschaften, Arbeitgeber- und Wirtschaftsverbände) auf gemeinsamen ökonomischen Interessen. Demgegenüber beruht er bei den "attitude groups" (Kirchen und karitative Verbände) auf gemeinsamen Einstellungen der Mitglieder (145).

Die evangelischen Verbände in der Schweiz (im Sinne der weiten Definition einschliesslich der Werke und Einrichtungen) umfassen laut Verzeichnis des jährlich erscheinenden Pfarrer-Kalenders (146) rund 200 Organisationen. Sie lassen sich in etwa sechs Gruppen einteilen: 1. Hilfswerke/Missionen fürs Ausland, 2. Dia-

---

143 Die Unklarheit der Begriffe zeigt sich z.B. auch in der gültigen Verfassung des Schweiz. Evang. Kirchenbundes vom 12. Juni 1950, Art. 7: "Der Kirchenbund unterhält Beziehungen zu verschiedenen protestantischen schweizerischen Institutionen (Protestantisch-kirchliche Hilfsvereine, Schweizerischer Missionsrat, Verband für Innere Mission, Evangelische Jugendwerke, Evangelische Pressedienste, Schweizerischer Protestantischer Volksbund usw.)." Die Inhaltsangabe am Rand des Artikels heisst: "Beziehungen zu protestantischen Werken". Werke, Institutionen, Verbände sind hier Synonyme.

144 So die in Kp.2.1.3.6 verwendete Definition von Verband.

145 Vergl. Wolfgang Huber, Kirche und Oeffentlichkeit, Stuttgart 1973, 29.

146 Pfarrer-Kalender für die reformierte Schweiz, Basel.

konische Werke/missionarische Einrichtungen fürs Inland (147), 3. Bildungseinrichtungen (Erwachsenenbildung, Heimstätten, evang. Publizistik etc.), 4. Frauen- und Männerverbände, 5. Jugendverbände, 6. Berufsverbände (148).

Die katholischen Verbände in der Schweiz (149) waren im letzten Jahrhundert im Zusammenhang mit der Ghettobildung der katholischen Kirche (150) sehr stark ausgebaut worden. Heute sind sie in vielem vergleichbar mit den evangelischen Verbänden, auch wenn sie noch immer stärker ausgebaut sind. Es bestehen zahlreiche ökumenische Verbindungen, so z. B. bei den Hilfswerken, in der Erwachsenenbildung und bei den Jugendverbänden. In der welschen Schweiz haben sich 22 katholische Verbände zur "Communauté Romande de l'Apostolat des Laics" (CRAL) zusammengeschlossen. In der deutschen Schweiz haben sich die katholischen Verbände u. a. um drei Arbeitsgemeinschaften gruppiert: "Arbeitsgemeinschaft katholischer Organisationen" nennt sich der ehemalige Schweiz. Kath. Volksverein (SKVV), in dem 22 Verbände mit vorwiegend männlichen Mitgliedern zusammengeschlossen sind. Der "Schweiz. Kath. Frauenbund" ist Dachverband von Frauenorganisationen und die katholischen Jugendverbände haben die lose Kontaktgruppe "Ordinarienkonferenz Jugendverbände" (OKJV) gebildet.

Die katholischen Verbände "bilden den kirchlich wichtigen Flügel des Organisationskatholizismus" (151). Seit dem Zweiten Vatikani-

---

147 Nach dem heutigen Hilfs- und Missionsverständnis gehören In- und Ausland unabdingbar zusammen.

148 Unter dem Titel "Evangelische Werke" sind die Verbände im Pfarrerkalender folgendermassen aufgeteilt: 1. Diasporawerke 2. Werke der äusseren Mission 3. Werke der inneren Mission 4. Kirchliche Jugendwerke 5. Diverse Organisationen (vom Christlichen Sängerbund bis zum Verband evangelisch-reformierter Sigriste, Mesmer, Hauswarte und kirchlicher Angestellter) 6. Pfarrvereine. Das schon ältere Handbuch der reformierten Schweiz (1962, 373-464) beschreibt unter dem Titel "Kirchliche Organisationen und Verbände" über 60 Verbände in neun Gruppen: 1. Schweiz. Prot. Volksbund 2. Hilfswerke 3. Werke der dienenen Liebe 4. Bibelverbreitung 5. Kirchenmusik 6. Berufsverbände 7. Frauenverbände 8. Trinkerfürsorge 9. Andere Verbände.

149 Vergl. dazu: Rolf Weibel: Die Kirche der Schweiz seit dem Konzil, in: Joachim Müller: Katholische Kirche Schweiz heute, Freiburg 1981, 5-35, spez. 17-23. Interessant ist auch ein Vergleich der Schweiz mit der BRD; vergl. dazu: Artikel Kirchliches Vereinswesen, RGG 3, Bd. VI, Sp.1315-1328.

150 Vergl. Kp.2.2.2.

151 R. Weibel, 1981, 17.

schen Konzil, also etwa seit 1960, ist - so der Historiker Urs Altermatt - eine "Auflösungsphase der katholischen Subkultur" festzustellen. Damit ist ein Bedeutungsverlust resp. Funktionswandel der katholischen Verbände verbunden. Rolf Weibel, der verantwortliche Redaktor der katholischen Kirchenzeitung, meint: "In einem gewissen Sinn begannen sie zu verkirchlichen, und zwar auf allen Ebenen. So wurden einerseits traditionelle Aktivitäten katholischer Vereine in den Pfarreien abgebaut...andererseits (wurden) neue Betätigungsfelder eröffnet." (152)

In beiden Konfessionen ist parallel zur gesellschaftlichen Entwicklung eine zunehmende Professionalisierung und Differenzierung der Verbände in den vergangenen 20 Jahren festzustellen (153). Damit wurden leistungsfähige Infrastrukturen aufgebaut. Kirchliche Verbände gewinnen durch ihre Informationen und Experten vermehrt Einfluss auf die kirchliche Meinungsbildung in den sie betreffenden Spezialfragen. So z.B. die Arbeitsgemeinschaft für Evang. Erwachsenenbildung in Fragen der kirchlichen Erwachsenenbildung oder der Evangelische Mediendienst in medienethischen und medienpolitischen Fragen. Gleichzeitig nahm aber auch die Institutionalisierung und die Integration kirchlicher Verbände in die Institution Kirche zu, indem die Infrastruktur der Verbände vermehrt mit landeskirchlichen Finanzmitteln unterstützt wird. (154). Dies wiederum wurde erst möglich, nachdem die Kantonalkirchen seit ca. drei Jahrzehnten über wesentlich mehr Finanzmittel verfügen. Diese waren vorher fast ausschliesslich in den Kirchgemeinden verfügbar.

Zusammenfassend können vier Beobachtungen festgehalten werden:

1. Die These von Dietrich von Oppen, wonach die Entwicklung der kirchlichen Verbände parallel zur allgemeinen Entwicklung verlaufen sei, kann für die Schweiz zumindest bezüglich Professionalisierung, Differenzierung und Integration der Verbände in die Kirche bestätigt werden.

2. Professionalisierung und Differenzierung haben einerseits zu einer Stärkung des Einflusses kirchlicher Verbände, die Integration andererseits zu einer Verstärkung der Kompromissbereitschaft und zu konkordantem Verhalten geführt.

---

152 R. Weibel, 1981, 22.

153 Für die Jugendverbände vergl. dazu: Christoph Stückelberger: Die Junge Kirche Schweiz zwischen Bewegung und Institution, in: Gustav Mugglin (Hrsg): Schweizer Jugendverbände im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklung, Zürich 1983, 23-32.

154 R. Weibel, 1981, 29-35.

3. Im Unterschied zu den grossen Wirtschaftsverbänden haben die kirchlichen Verbände nur einen geringen Einfluss im kirchlichen und staatlichen Gesetzgebungsprozess. Ihr Einfluss und ihre Bedeutung für die Konkordanzdemokratie liegt vielmehr im Bildungsbereich (kirchliche Verbände als attitude groups).

4. Die Verbände haben von ihrem Wesen her Partikularinteressen zu vertreten. Für die Demokratie wird das dann gefährlich, wenn die Gesamtinteressen darob zu kurz kommen (155). Auch die kirchlichen Verbände vertreten richtigerweise partikulare Anliegen. Ihre Repräsentanten haben aber durchaus oft das Gesamtwohl der Kirche mit im Blick (156).

Das Wohl der Kirche ist aber wiederum nur ein Partikularinteresse innerhalb der Gesamtgesellschaft. Dass kirchliches Interesse über gesamtgesellschaftliches Interesse gestellt wird (was immer das auch sei), trifft für kirchliche Verbände wohl immer wieder zu. Ob das mit dem Konzept einer "Kirche für alle" zu vereinbaren

---

155 Vergl. Kp.2.1.3.6 Schluss.

156 Diese Aussage entstammt persönlicher Erfahrung und ist bezüglich kirchlicher Verbände wissenschaftlich noch nicht überprüft. Bezüglich lokalen Kirchenleitungen liegen hingegen empirische Daten vor, die in der Tendenz auch für die kirchlichen Verbände gelten dürften: Bei einer Untersuchung unter sämtlichen katholischen Kirchenverwaltungsräten (entspricht den ref. Kirchenpflegen) im Kanton St. Gallen, haben auf die Frage nach der Motivation, sich in den Kirchenverwaltungsrat wählen zu lassen, geantwortet (es war eine offene Frage): Sorge um das Gemeinwohl der Kirche, Interesse an der Sache der Kirchengemeinde: 48,2 %. Geschäftsinteresse, Interessenvertretung, Vertretung der Kirchbürger, Mitbestimmung, Einflussnahme, Parteiwille: 8,3 %. Auf die Kontrollfrage, warum die Befragten Kirchenverwaltungsräte seien, antworteten 72,3 % mit "um etwas für die Kirche zu tun" und 16,1 % mit "um für die Anliegen und Interessen bestimmter Gruppen in der Pfarrei einzustehen" (Alfred Dubach: Kirchenverwaltungsrat. Selektion und Wahl der Kirchenverwaltungsräte im Kt. St. Gallen. Ein Beitrag zur empirischen Erforschung lokaler Elitebildung, Arbeitsbericht B 33 des Schweiz. Pastoralsoziologischen Instituts, St, Gallen 1981, 60 und 68). Damit ist natürlich erst das subjektive Bewusstsein, noch nicht das effektive Verhalten erfasst. Die von Gruner/Junker bezüglich der Verbände festgestellte Gefahr (Kp.2.1.3.6), dass sie "ihre offensichtlichen Sonderinteressen drapieren und sie als solche der Allgemeinheit ausgeben", könnte auch die kirchlichen Verbände und Amtsträger zu einer selbstkritischen Befragung ihrer Motive anregen.

ist, bedarf noch der ekklesiologischen Reflexion, die hier aber nicht zu leisten ist.

Eine weitere Dimension in der Frage der Rolle kirchlicher Verbände in der Konkordanzdemokratie ist die folgende: Die Kirchen als ganze sind selbst als gesellschaftliche Verbände zu betrachten. Wolfgang Huber hat darauf ausführlich hingewiesen (157):

Sie übernehmen offiziell Verbandsfunktionen (z. B. Teilnahme an staatlichen Vernehmlassungen.) Die allgemeine Definition der Verbände (158) trifft auch auf die Kirche zu. Die Kirche muss sich entsprechend organisieren, um im Konzert der Organisationen der pluralistischen Gesellschaft mitwirken zu können (z. B. durch kirchliche Fachstellen, die eine Teilnahme an Vernehmlassungen erst ermöglichen) (159).

Einige Vertreter der Verbandsforschung lehnen es allerdings ab, die Kirchen unter die Verbände zu subsumieren, sei es, weil sie Gebilde höherer Ordnung seien (Herbert Schneider), sei es, weil die immateriellen Interessen der Organisationsform des Verbandes nicht zugänglich seien (Klaus Offe) oder die Kirchen keine "Gegenspieler" hervorgerufen hätten, wie dies bei anderen Verbänden der Fall sei (Peter von Tiling). Theologisch wird vorgebracht, die Kirchen seien etwas ganz anderes, nich vergleichbar (Martin Heckel, Rudolf Smend u.a.) und ihr Einfluss beruhe nicht auf Verbandsmacht, sondern auf der Autorität und Dignität des religiösen Auftrags (Joseph Kaiser, Rupert Breitling) (160).

W. Huber vermittelt die Position derer, die die Kirchen nicht als Verbände betrachten,mit der Position derer, die sie als Verbände beschreiben, indem er drei wesentliche Differenzen zwischen der Kirche als Verband und den grossen gesellschaftlichen Verbänden formuliert, die wir teilen:

1. "Die Kirchen sind die einzigen grossen gesellschaftlichen Organisationen, die nicht unmittelbar in den Prozess gesellschaftlicher Produktion, Reproduktion und Erhaltung eingebunden sind. Sie unterstehen deshalb auch nicht vollständig dem permanenten Zwang zur Legitimation durch Leistung." (161)

---

157 W. Huber, 1973, 632-645. Auch Thomas Ellwein: Das Regierungs System der BRD, Opladen 1977, 135f; Ulrich von Alemann/Rolf Heinze: Verbände und Staat, vom Pluralismus zum Korporatismus, Opladen 1979, 25; Klaus Schlaich: Neutralität als Verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen 1972, 178ff.

158 Vergl. Kp.2.1.3.6.

159 H. Ruh, 1971, 164f, auch 56ff,

160 Zu den Quellen vergl. F. Hafner, 1985, 128-141.

161 W. Huber, 1973, 635f.

2. Die permanente Differenz zwischen Anspruch der Kirche vom Evangelium her und ihrer Wirklichkeit ermöglicht befreiende Selbstkritik. Wo diese fehlt, wird Kirche zum normalen Verband.

3. Eine besondere Rechtsstellung der Kirche gegenüber andern Verbänden (162) darf nicht eine Privilegierung sein (im Prinzip ist sie den andern Verbänden rechtlich gleichzustellen). Besondere Rechte können aber aus den besonderen gesellschaftlichen Aufgaben der Kirchen erwachsen.

Anzufügen wäre, dass die Landeskirchen durch ihre öffentlichrechtliche Stellung einer stärkeren öffentlichen demokratischen Kontrolle als die meisten Verbände unterstehen. Auch sie sind aber der bei andern Verbänden beobachteten Gefahr ausgesetzt, mit andern gesellschaftlichen Gruppen oder dem Staat Kompromisse auszuhandeln, die in der Bevölkerung nicht breit abgestützt sind. Damit kommen wir zur Rolle von Führungsgruppen in der Kirche.

2.2.3.7 Kirchliche Eliten

Besteht in der Kirche ein Elitenkartell wie in der übrigen schweizerischen Gesellschaft (163), d. h. eine begrenzte Zahl von Personen, die durch Aemterkumulation in den kirchlichen Entscheidungen prägend wirken und unter sich die Kompromisse ausarbeiten? Es gibt eine grosse Fülle soziologischer Eliteuntersuchungen, aber nur sehr wenige zur Erforschung kirchlicher Eliten (164).

In der Schweiz wurden besonders die reformierten Kirchgemeinderäte/Kirchpflegen in den welschen Kantonen (165) und die ka-

---

162 Der Jurist F. Hafner meint, dass "durchaus öffentlichrechtlich organisierte Vereinigungen dem Verbandswesen zugerechnet werden können"(F. Hafner, 1985, 133).

163 Vergl. Kp.2.1.3.7.

164 Zur BRD vergl.: Yorick Spiegel: Die Führungsschicht der evangelischen Kirche, in: ders (Hrsg): Kirche und Klassenbindung, Frankfurt 1974, 116-133; Herbert Linder: Die Kirchenvorstände in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, in: Y. Spiegel, 1974, 93-99; Zur Literatur über USA, England und Frankreich vergl. Y. Spiegel, 1974, 327, Anm. 9.

165 Roland Campiche/François Baatard: Les conseillers de paroisse dans le protestantisme Genevois, Bulletin du Centre Protestant d'Etudes Nr.6/7, Genf 1984; dies.: Conseillers de paroisse. Laics responsables dans le protestantisme Vaudois, Lausanne 1985; dies.: Conseillers paroissiaux. Responsables locaux dans le protestantisme Neuchâtelois, Neuenburg 1986. Entsprechende Untersuchungen in anderen Kantonen sind geplant.

tholischen lokalen Kirchenbehörden im Kanton St. Gallen untersucht (166).Sie beziehen sich vorwiegend auf die Fragen nach sozialer Herkunft, Selektion, Karrierebedingungen und Denkweise der Eliten. Die uns interessierende Frage nach Interaktionen, Aemterkumulation, Wegen der Entscheidungsfindung und deren Einfluss auf das Konkordanzverhalten kirchlicher Eliten wird kaum behandelt. Eine genauere Untersuchung dazu müsste etwa die personelle Zusammensetzung und Gliederung kirchlicher Aemter, Behörden, Kommissionen und Delegationen auf kantonaler und schweizerischer Ebene untersuchen. Zudem müsste anhand wichtiger kirchlicher Sachfragen ermittelt werden, wer wieviel interveniert und wer indirekt an Entscheidungen beteiligt ist. Als Drittes müssten organisatorische Beziehungen zwischen den verschiedenen Gremien analysiert werden. Aehnliche drei Schritte vollzog Hanspeter Kriesi in seiner grundlegenden Studie über die politischen Eliten der Schweiz (167).

Diese Studie enthält keine Angaben über die kirchlichen Eliten. Sie untersucht lediglich - aufgrund der Häufigkeit des Kirchenbesuchs, was ein mangelhaftes Kriterium ist - die Integration der politischen Elite in die Landeskirchen (168). Sie kommt zum Ergebnis, dass etwa ein Drittel der politischen Elite stark in die Landeskirchen integriert sei, was der Gesamtbevölkerung, auch gemessen am Kirchenbesuch, entspreche. Dabei bestehen sehr grosse Unterschiede in der Parteizugehörigkeit. Während "die politischen Führer der Katholiken ausgesprochen stark in die Kirche integriert erscheinen", ist die politische Linke "insgesamt signifikant weniger integriert in die Landeskirchen." (169)

Diese Tatsache hat allerdings Auswirkungen auf die Zusammensetzung kirchlicher Eliten. So werden im Kanton St. Gallen 48 % der katholischen Kirchenverwaltungsräte an einer von der Christlichdemokratischen Volkspartei CVP einberufenen Wählerversammlung portiert (170). 66 % der Kirchenverwaltungsräte sind Mitglied der CVP (64 % davon aktiv) und 89 % derer, die in keiner Partei sind, stehen der CVP nahe (171).

---

166 Alfred Dubach: Kirchenverwaltungsrat. Selektion und Wahl der Kirchenverwaltungsräte im Kt. St. Gallen. Arbeitsbericht B33 des Schweiz. Pastoralsoziologischen Instituts, St. Gallen 1981, ders.: Im Dienst der Kirchgemeinden, Arbeitsbericht B34, St. Gallen 1982.

167 H. Kriesi, 1980, vergl. Kp.2.1.3.7.

168 H. Kriesi, 1980, 535f.

169 H. Kriesi, 1980, 536.

170 A. Dubach, 1981, 97.

171 A. Dubach, 1981, 73.

Damit zeigt sich, dass bei den katholischen kirchlichen Eliten schon durch die Auswahl eine relativ grosse Homogenität besteht (zumindest politisch). Die Konsensfindung wird damit erleichtert, aber es werden sich auch einige Teile der heute nicht mehr so homogenen katholischen Bevölkerung nicht vertreten fühlen. Zudem ist die politische Homogenität der Katholiken im Kanton St. Gallen grösser als z. B. im Kanton Zürich, wo "nur" 77 % der Kirchenpfleger und 60 % der Seelsorger der CVP nahe stehen. 15 % der Kirchenpfleger stehen der FDP, 8 % der SP nahe (172).

Auf reformierter Seite ist diese politische Homogenität nicht vorhanden. Die kirchliche Elitenbildung ist nicht mit einer Partei verknüpft. Aufschlussreich ist allerdings eine Untersuchung über das Verhältnis zwischen der waadtländischen reformierten Kirche und den Parteien (173). Sie kommt zum Schluss, dass zwar keine direkten Beziehungen zwischen Kirche und Parteien bestehe, dass indirekt aber eine Nähe besonders zum Freisinn aufgezeigt werden könne, indem sich die Stellungnahmen dieser Partei mit jenen der Kirche am häufigsten decke: "L'Eglise

Evangelique Réformée Vaudoise dans ses prises de position, mais aussi dans son type d'argumentation se situe toujours au coté de la majorité gouvernementale et pour être encore plus précis, du coté du parti radical." (174) Die Untersuchungen über die reformierten lokalen Kirchenbehörden in den welschen Kantonen haben ergeben, dass sich fast 50 % der Kirchenpfleger den bürgerlichen Parteien nahe fühlen (Kantone Genf: 49 %, Waadt: 47 %, Neuenburg: 44 %) und rund 20 % der Linken (GE: 17 %, VD: 17 %, NE: 22 %). Auffallend ist, dass ein Viertel aller Befragten angibt, keine politische Präferenz zu haben (GE: 25 %, VD: 21 %, NE: 21 %) (175).

---

172 Vergl. Beat Lauber: Das Mediennutzungsverhalten der Katholiken in Zürich, im besonderen der Seelsorger, Pfarreiräte und Kirchenpfleger und ihre Erwartungen an eine vermehrte politische Präsenz der Kirche, Dissertation, Zürich 1987 (Eigenverlag), Anhang C7 Frage 29 (Die Zahlen sind nicht veröffentlicht und stammen direkt vom Verfasser).

173 Marc Honsberger/Joseph Zisyadis: Partis Politiques et Eglise Evangelique Réformée Vaudoise, Schweiz. Zeitschrift für Soziologie Nr. 3/1977, 175-191. Die Waadtländer Kirche ist von den reformierten Kantonalkirchen der Schweiz neben jenen von Zürich und Bern am engsten mit dem Staat verbunden.

174 M. Honsberger/J. Zisyadis, 1977, 183.

175 Diese und die folgenden Angaben aus: R. Campiche/F. Baatard, 1984, 26-29: 1985, 43-48: 1986, 43-48.

Aufschlussreich für die Frage eines Elitenkartells ist in diesen Untersuchungen die Zahl der politischen Mandate der Kirchenpfleger und ihre Beteiligung an gesellschaftlichen Vereinen und Verbänden. Dabei sind grosse Unterschiede zwischen den Kantonen, zwischen Stadt und Land, Männern und Frauen sowie bürgerlich und links orientierten Kirchenpflegern sichtbar:

Im Kanton Waadt (Staatskirche) üben oder übten total 34,4 % der Kirchenpfleger ein politisches Mandat aus (fast ausschliesslich auf lokaler Ebene, wie in Genf und Neuenburg), im Kanton Neuenburg (vom Staat getrennte Kirche) 24 %, im Kanton Genf (vom Staat getrennte Kirche, Stadtkanton), nur 10 %. Besonders stark ausgeprägt ist die Verbindung von politischem und kirchlichem Mandat auf dem Land (VD: 45 %, NE: 33 %, GE: keine Angabe), während sie in den Städten unter 10 % beträgt und in der Stadt Lausanne praktisch nicht existiert. Die Männer haben oder hatten viel häufiger neben dem kirchlichen Amt noch ein politisches als die Frauen. Im Kanton Waadt sind es insgesamt fast die Hälfte aller Männer, auf dem Land gar 66 % der Männer, während es von den Frauen nur einzelne sind. "Zudem üben (oder übten) jene Befragten, die sich einer bürgerlichen Partei nahe fühlen, häufiger ein politisches Mandat aus als die andern" (175a).

Ausgeprägt ist auch das Engagement der Kirchenpfleger in nichtkirchlichen kulturellen, beruflichen, sportlichen und quartierbezogenen Gruppen und Vereinigungen, besonders ausgeprägt in den kleinen Städten.

Dass ein gewisses Elitenkartell auch in den Kirchen besteht, ist teilweise durch die die Kirchen wie den Staat in einem kleinen Land betreffende Tatsache der Knappheit der verfügbaren Persönlichkeiten bedingt (176). Gerade für qualifizierte Aufgaben stehen jeweils relativ wenige Personen zur Auswahl, was die Aemterkumulation fördert. Andererseits sind die Wahlen in kirchliche Behörden wie Kirchenpflegen oder Synoden selten jedermann offenstehende Prozesse (formal zwar schon, nicht aber faktisch), vielmehr ergänzen sich die Behörden oft selber. So werden z. B. die Nominationen in die reformierte Synode im Kanton Zürich zwar formal durch Wahlvorbereitungsversammlungen aufgestellt, diese spielen faktisch aber eine geringe Rolle. Da die Wahlkreise in der Regel weder einer Ortsgemeinde noch einem kirchlichen Bezirk entsprechen, sollten sich Kirchgemeinden zusammenfinden, die sich nur alle vier Jahre in einer Wahlvorbereitungsversammlung tref-

---

175a R. Campiche/F. Baatard, 1985, 48: ähnlich 1984, 29: 1986, 48.

176 Vergl. Kp.2.1.1: Konkordanz als Folge der strukturellen Knappheit.

fen. Da dazu kaum eine Motivation besteht, wird die Nomination von ein paar wenigen Leuten, in der Regel Kirchenpflegspräsidenten, Synodalen und/oder Pfarrern getroffen. Da bei kirchlichen Wahlen in Kirchenpflege oder Synode nur selten Kampfwahlen stattfinden (177), haben die Wahlen eher den Charakter der Akklamation als der Auswahl.

Inwiefern kirchliche Elitenkartelle bestehen, kann z. B. auch anhand der Zusammensetzung kirchlicher Kommissionen untersucht werden. Als Beispiel seien die kirchenrätlichen Kommissionen der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Amtsdauer 1979-1983) gennant (178). In den 26 Kommissionen und Fachgruppen mit total 213 Sitzen wurden 36 % der Sitze durch Pfarrer besetzt (26 %, wenn man die Pfarrer unter den Kirchenräten und den gesamtkirchlichen, also kantonalen Diensten abzieht), 11 % durch Kirchenräte (ex officio. 25 Sitze in 26 Kommissionen und Fachgruppen), 10 % durch Mitarbeiter gesamtkirchlicher Dienste, 5 % durch Theologieprofessoren.
Graphik 5 zeigt, wie die 213 Sitze auf die 172 Personen verteilt sind.

Die Tabelle zeigt, dass die Gesamtzahl der beteiligten Personen mit 172 für 213 Sitze erstaunlich hoch ist. Das ist nur möglich, weil fast 90 % nur je einen Sitz bekleiden. Damit ist eine breite Beteiligung gewährleistet. Aufschlussreich ist nun aber der "innere Kreis der Elite" (179). Jene neun Personen, die drei und mehr Sitze bekleiden, setzen sich zusammen aus fünf Kirchenräten, zwei Pfarrern der Zürcher Altstadt (einer davon ist mit sechs Sitzen in rund jeder vierten Kommission), einem weitern Stadtpfarrer und dem Kirchenratsschreiber. Unter den elf Personen mit je zwei Mandaten sind: 4 Pfarrer, 2 Theologieprofessoren, 1 Arzt, 1 Sozialarbeiterin, 1 Eheberater, 1 Politiker, 1 Gewerbelehrer. 12 der 20 Personen des inneren Kreises, also 60 %, sind Theologen. Damit wird die weitverbreitete Auffassung bestätigt, in der Kirche seien die Theologen, was in der Politik die Juristen (180).

---

177 Bei den katholischen Kirchenverwaltungsratswahlen im Kanton St. Gallen von 1979 fand nur in 1 % der Gemeinden eine Kampfwahl (A. Dubach, 1981, 97) statt.

178 Jahresbericht der Ev.-Ref. Landeskirche des Kantons Zürich, 1982, 142-152.

179 Der Ausdruck wird von H. Kriesi, 1980, 268ff verwendet. Die Gesamtzahl der Kommissionsmitglieder kann man als kirchliche Elite bezeichnen. Davon ist der innere Kreis zu unterscheiden, der durch die Aemterkumulation das eigentliche Elitenkartell ausmacht.

180 Diese Ergebnisse sind für die Frage des kirchlichen Elitenkartells allerdings nur beschränkt aussagekräftig und können

Graphik 5: Kommissionssitze in der ref. Landeskirche Kt.Zürich

Gesamtzahl der Kommissionen:	26	
Gesamtzahl der Sitze:	213	
Gesamtzahl der Personen:	172	Personen (100 %)
Davon haben 1 Sitz:	152	Personen (88,3 %)
2 Sitze:	11	Personen (6,3 %)
3 Sitze:	3	Personen (1,7 %) 1 Kirchenrat, 2 Stadtpfarrer
4 Sitze:	3	Personen (1,7 %) 2 Kirchenräte und der Kirchenratsschreiber
5 Sitze:	1	Person (0,5 %) Kirchenrat
6 Sitze:	1	Person (0,5 %) Stadtpfarrer Zürich
7 Sitze:	1	Person (0,5 %) Kirchenratspräsident

Es gibt in den Kirchen der Schweiz nun auch verschiedene, von den kirchlichen Eliten z.T. selber unterstützte Ansätze, das Elitenkartell abzubauen und weitere kirchliche Kreise einzubeziehen. Die Schweizerische Evangelische Synode, die kantonalzürcherische Disputation 84 und die katholische Synode 72 zählten unter ihren Delegierten bewusst auch relativ viele Personen, die nicht schon zum Kreis der bestehenden kirchlichen Elite gehörten. Allerdings waren alle drei Körperschaften Konsultations- und nicht Entscheidungsorgane!

2.2.3.8 Informalität: Prozesse statt Strukturen

Dass viele Entscheidungen auf informellen Wegen vorbereitet werden (181), trifft für die kirchliche Entscheidungsfindung noch stärker zu als für die staatliche. Das hat verschiedene Gründe: Die Gruppen beteiligter Personen ist kleiner als in der Gesamtgesellschaft. Die Häufigkeit der Interaktionen unter den Personen der Führungsgruppe ist damit grösser. Zu diesen soziologischen kommen theologische Gründe: Die ekklesiologische Diskussion um unsichtbare und sichtbare Kirche und um Kirche als Ereignis und

---

höchstens Trends zeigen. Für eine umfassendere Untersuchung müssten die Sitze in gesamtschweizerischen Kommissionen, in Kirchenparlamenten, die Delegationsaufgaben wie die Sitze in Gremien kirchlicher Werke dazugezählt werden. Dies würde den Rahmen dieser Arbeit aber bei weitem sprengen.

181 Vergl. Kp.2.1.3.8.

als Institution (182), zeigt, das - in den Kirchen der Reformation stärker als in der katholischen Kirche vorhandene - Misstrauen gegen kirchliche Strukturen und formelle Abläufe, die dem Wirken des Heiligen Geistes wie der Kirche als dem Leib Christi und der Gemeinschaft von Brüdern und Schwestern widerspreche. Solche ekklesiologische Impulse sind für das kirchliche Handeln wichtig. Allerdings besteht die Gefahr des Missbrauchs dann, wenn damit mangelnde Kontrollierbarkeit und Oeffentlichkeit kirchlicher Entscheidungsprozesse theologisch legitimiert wird. Dann wird die Ekklesiologie ein Mittel zur Sicherung von Macht.

2.2.3.9 Wenig Oeffentlichkeit

"Allzu grosse Oeffentlichkeit stört und gefährdet den Kompromiss", hat Urs Altermatt festgestellt (Kp.2.1.3.9). Zuwenig Oeffentlichkeit gefährdet aber die Demokratie und die Aktivität der Basis. Diese Gratwanderung betrifft auch die Kirchen. Im Detail wird sie an den beiden Fallstudien aufzuzeigen sein. Das Problem wird von den Kirchen teilweise erkannt. So haben die reformierten Kirchen der Kantone Aargau, Baselstadt, Bern, Glarus, Thurgau und Zürich sowie der Schweiz. Evang. Kirchenbund in den letzten zehn Jahren Stellen (z.T. teilzeitliche) für kirchliche Informationsbeauftragte geschaffen. Trotzdem wird über schwierige oder "heisse" Probleme oft erst informiert, nachdem ein Konsens in den Führungsgruppen schon erarbeitet worden ist. Die katholische Kirche der Schweiz hat mit der Synode 72 und dem unregelmässig alle paar Jahre stattfindenden Interdiözesanen Pastoralforum, einem Forum gemeinsamen Erfahrungsaustausches der "tragenden Kräfte des kirchlichen Lebens" (183), eine erstaunliche Oeffnung und Oeffentlichkeit der kirchlichen Meinungsbildung erreicht. Diese ist unabdingbar nötig, wenn die Kirchen nicht die Krisenerscheinungen der schweizerischen Konkordanzdemokratie mitmachen wollen.

Oeffentlichkeit ist auch nötig im Interesse demokratischer Kontrolle der Kirchen. Denn "Publizität ist seit der Aufklärung bestimmt als Mittel zur Rationalisierung politischer Herrschaft...Ohne solche öffentliche Kontrolle streben die gesellschaftlichen Organisationen danach, mit den staatlichen Instanzen politische Kompromisse unter Ausschluss der Oeffentlichkeit zu schliessen; das öffentliche Interesse verkommt zum Kompromiss zwischen partikularen Interessen. Nur wenn es gelingt, innerverbandliche Oeffentlichkeit herzustellen, kann auch eine ge-

---

182 Vergl. z. B. Martin Honecker: Kirche als Gestalt und Ereignis. München 1963.

183 Vergl. dazu R. Weibel, 1981, 13-16.

samtgesellschaftliche Oeffentlichkeit erreicht werden." (184) Die Kirchen müssen von ihrem anthropologischen Wissen um die Möglichkeiten des Machtmissbrauchs her ein Interesse an Rationalisierung und Kontrolle von Macht und damit an Oeffentlichkeit haben.

2.2.3.10 Entpolitisierung, Problemvertagung, Theologisierung

Wir haben im politischen Bereich die Tendenz der Konkordanzdemokratie zur Entpolitisierung von Entscheidungen erwähnt (Kp. 2.1.3.10), indem diese vom parlamentarischen in den bürokratisch-administrativen oder verbandlichen Bereich verlagert werden. Auch im kirchlichen Bereich ist diese Verschiebung vom parlamentarischen Bereich (Bsp. Synode) in den administrativen (Bsp. kantonale Kirchenverwaltung) festzustellen. Eine Entpolitisierung geschieht damit im kirchlichen Bereich m. E. aber weniger. Im Gegenteil: Institute wie das Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes oder die kantonalen Pfarrämter für Oekumene, Mission und Entwicklungsfragen - sie sind als Stabstellen ein Teil der kirchlichen Verwaltung - greifen oft schwierige, kontroverse Themen (sensitive issues) auf und lösen damit gerade öffentliche Debatten und eine "Politisierung" im Sinne breiterer Beteiligung der Bevölkerung an Meinungsbildungs- und Entscheidungsprozessen aus.

Auch die Vertagung oder Verschleppung eines Problems, wenn kein Konsens erreicht wird, kann m. E. nicht als auffälliges Merkmal kirchlicher Entscheidungsprozesse festgestellt werden. Fallstudien dazu könnten diese Hypothese allerdings differenzieren.

Hingegen spielt ein anderer Mechanismus, nämlich die Theologisierung eines Problems. Darauf hat der in Deutschland lehrende Schweizer Kirchensoziologe Franz Xaver Kaufmann hingewiesen (er hatte als Beispiel das Verhältnis von Sozialarbeitern und Pfarrern in der Kirche vor Augen); "In dem Masse nämlich, als Organisationsprobleme innerkirchlich theologisiert werden, werden sie als organisatorische schwerer lösbar... Umgekehrt bringt die Theologisierung oder Sakralisierung kirchlicher Organisationsfragen aus der Perspektive der Kirchenleitung natürlich auch einige Vorteile mit sich. Ihre Führungsqualitäten werden weniger unter funktionalen Gesichtspunkten als unter demjenigen des Amtscharismas betrachtet, und es gelingt leichter, innerorganisatorische Konflikte zwar nicht zu lösen, aber sie zu verdrängen." (185)

---

184 W. Huber, 1973, 633f.

185 Franz Xaver Kaufmann: Warum 'Kirche und...'? Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht. Orientierung, 40. Jg. 1976, 152-155 und 171-175 (172).

Eine rein funktionale Betrachtung der Probleme scheint mir für kirchliches Handeln zwar nicht adäquat. Eine theologische Reflexion muss stattfinden. Diese darf aber nicht - darauf hat Kaufmann mit Recht hingewiesen - zur Verdrängung der Probleme oder Sicherung von Privilegien missbraucht werden, da sonst Konflikte nur verschärft werden.

2.2.3.11 Kirchliches Referendum

Das fakultative Referendum resp. die Drohung damit ist im Staat ein wirksames Mittel, eigene Interessen durchzusetzen. Es ist auch ein wesentlicher Faktor zur Kompromissbereitschaft in der Konkordanzdemokratie (vgl. Kp. 2.1.3.11). In den meisten reformierten Kantonalkirchen der Schweiz besteht wohl das Recht des fakultativen Referendums (186), es spielt aber als Druckmittel und damit als Mittel zum Kompromiss innerkirchlich praktisch keine Rolle, obwohl es dies durchaus könnte. Immerhin sei eines der ganz wenigen Beispiele, wo die Referendumsdrohung eine gewisse Rolle spielte, aus dem Kanton Zürich erwähnt:

Im Zusammenhang mit dem Engagement der Zürcher Landeskirchen für ein autonomes Jugendzentrum 1981/82 (vergl. Kp.3) hatte die reformierte Synode einen Kredit zu bewilligen. In der Diskussion gab der freisinnige Synodale Walter Natsch "zu bedenken, dass mit 300'000 Franken der Betrieb noch längst nicht gesichert ist. Weitere Anträge werden folgen. Sie werden dem fakultativen Referendum unterstellt. Sollte es ergriffen werden, hegt er Zweifel, ob die Kirche diese Zerreissprobe im Verhältnis von Stadt und Land unbeschadet übersteht." (187)

Die geringe Rolle des Referendums mag vor allem in der reformierten Kirche auch damit zusammenhängen, dass hier ein anderes und bisher wirksameres Druckmittel besteht und angewendet wird: Der Kirchenaustritt oder die Drohung damit (vgl. Kp. 3.7.7). Im Staat besteht dieses Druckmittel wenig, jedenfalls auf eidgenössischer Ebene. Kantonal spielt es in der Form der Abwanderung finanzstarker Steuerzahler in andere Kantone durchaus auch.

Mehr Bedeutung als innerkirchlich dürfte das Referendum zukünftig im Verhältnis von Kirche und Staat haben. Nachdem die Kirchen in einem gewissen Sinn als gesellschaftliche Verbände bezeichnet

---

186 Eine genauere Untersuchung dazu fehlt. Im Kanton Zürich ist das Referendum im Kirchengesetz §9a und in der Kirchenordnung der ref. Landeskirche Art. 159b festgelegt, im Kanton Aargau in der Kirchenordnung §42, 88, 139.

187 Protokoll der Kirchensynode des Kantons Zürich vom 17. März 1981, 34.

wurden (Kp. 2.2.3.6), stellt sich die Frage, ob sie damit auch zu den "referendumsfähigen Verbänden" zu zählen sind, die mit Androhung eines Referendums Druck auf politische Behörden ausüben könnten. Bisher war diese Möglichkeit schon vom Selbstverständnis der Kirchen her weitgehend ausgeschlossen, wonach die Kirchen nicht direkt, höchstens indirekt durch Gewissensbildung tätig sein sollen (188).

Die jüngste Geschichte zeigt hier nun eine gewisse Veränderung. Eindrücklich ist ein Beispiel aus der kirchlichen Entwicklungshilfe: Die Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für Brüder/Helvetas sammelte zusammen mit der Caritas, dem Hilfswerk der Evang. Kirchen der Schweiz und dem Schweiz. Arbeiterhilfswerk 1983 in rund sechs Monaten 206'000 Unterschriften für ihre Petition "Entwicklungshilfe ist eine Ueberlebensfrage", in der sie gegen die Kürzung der staatlichen Entwicklungshilfegelder protestierten. Bundesrat Willi Ritschard kommentierte dazu, die Hilfswerke seien damit "referendumsfähig geworden"! Nicht die Kirchen als ganzes sind damit gemeint, aber die Hilfswerke als Teil der Kirchen.

2.2.3.12 Milizsystem in der Kirche

Dass die Schweiz in sehr vielen Bereichen auf dem Milizsystem aufgebaut ist, wirkt sich stark integrierend und konsensfördernd aus (vgl. Kp.2.1.3.12). Auch die Kirchen funktionieren weitgehend milizmässig, d.h. viele Tätigkeiten werden nebenamtlich ausgeführt. Die Kirchenparlamente sind selbstverständlich Milizparlamente. Dennoch ist die integrierende Wirkung des Milizsystems in den Kirchen weniger gross, da die Mitgliedschaft und die Uebernahme von Aemtern und Aufgaben freiwillig ist (im Unterschied z.B. zum obligatorischen Dienst in der Milizarmee oder im Zivilschutz). Somit engagieren sich oft eher Gleichgesinnte in gleichen kirchlichen Aufgaben als dass eine starke Durchmischung stattfinden würde. In den Freikirchen ist das z.T. anders, da dort Milizaufgaben wie z.B. missionarische Tätigkeit häufig von allen Mitgliedern wahrgenommen werden müssen. Die Selektion findet dort schon beim Eintritt in die Freikirche statt.

2.2.3.13 Kirchenparlament, Kirchenleitung, Kirchenverwaltung

Die Kirchen unterliegen denselben Zwängen und Entwicklungen wie staatliche Einrichtungen bezüglich Stellung von Parlament, Regierung und Verwaltung (vgl. Kp. 2.1.3.13). Die Entwicklungen

---

188 So. z. B. Reinhard Kuster: Die politische Mitverantwortung der Kirche. Neue Zürcher Zeitung, 31. Dez. 1981, 31: "Die Kirche hat zuerst und entscheidend bei der Gewissensbildung

sind auch nicht spezifisch für die schweizerische Konkordanzdemokratie, sondern liegen im Wesen hochdifferenzierter industrialisierter Gesellschaften. Die kirchlichen Parlamente sind immer häufiger darauf angewiesen, in Sachfragen oder sozialethischen Stellungnahmen auf die Vorschläge der Kirchenleitung resp. der kirchlichen Verwaltung und kirchlicher Experten zu vertrauen, ohne sie im Detail überprüfen zu können.

Die Kirchenleitungen sind in ihrer Stellung stärker geworden. Zeichen dafür ist z.B. die Tatsache, dass in den vergangenen zwanzig Jahren viele reformierte Kantonalkirchen die Aufgabe des Kirchenpräsidenten von einem Nebenamt zu einem Halb- oder Vollamt ausgebaut haben. Andererseits muss man in einem gewissen Sinn auch von einer Schwächung der Kirchenleitungen sprechen: Es kann immer wieder beobachtet werden, dass die Kirchenparlamente (und auf lokaler Ebene das Kirchenvolk) bei der Nomination wie bei der Wahl kirchlicher Exekutiven den weniger profilierten und/oder kompromissbereiten Kandidaten und Kandidatinnen den Vorzug vor profilierten und/oder kämpferischen Persönlichkeiten geben (unabhängig welcher Richtung) (189). Damit wächst die Bereitschaft zu konkordantem Verhalten von Kirchenleitungen, aber auch die Angst vor Konflikten, vor Entscheidungen und einer profilierten Leitung.

Die Stellung der kirchlichen Verwaltung (190) hat sich von den drei Bereichen Parlament, Kirchenleitung und Verwaltung in den letzten zwanzig Jahren am stärksten gewandelt. Sie wurde vor allem zwischen 1960 und 1975 auf lokaler, kantonaler wie nationaler Ebene stark ausgebaut. Als Beispiel sei wiederum die reformierte Landeskirche des Kantons Zürich genannt (191): Unter dem Namen "Landeskirchliche Dienststellen" bestehen heute folgende Abteilungen; Beauftragter für die Aus- und Weiterbildung der Pfarrer, Geschäftstelle Brot für Brüder, Dokumentationsstelle, Informationsdienst, Institut für Erwachsenenbildung, Katechetisches Institut, Institut für Kirchenmusik, Institut Kirche und Industrie, Fremdsprachigenseelsorge, Dienststelle an den Hoch-

---

mitzuwirken und erst in zweiter Linie gegebenenfalls bei der Meinungsbildung."

189 Vergl. dazu A. Dubach, 1981, 61. Eher dagegen spricht S. 86, Frage 20.

190 Dazu sind in unserem Zusammenhang neben der administrativen Verwaltung die Stabstellen, Institute und gesamtkirchlichen Dienststellen zu zählen.

191 Sie stellt zwar insofern einen Extremfall dar, als sie diesen Ausbau spezialisierter Dienste wegen ihrer finanziellen Stärke von allen Kantonalkirchen am stärksten leisten konnte. Die Tendenz war in andern Kirchen dieselbe.

schulen, Arbeitsstelle für Jugendfragen, Pfarramt für Oekumene, Mission und Entwicklungsfragen, Beauftragte für die Seminare für freiwillige Helfer, Beauftragter für Sexual-, Ehe- und Familienfragen, Fachkurs für kirchliche Sozialarbeit. Dazu kommen ein Kirchenratsschreiber, ein juristischer Sekretär, ein Verwaltungsleiter und zahlreiche Sekretariatsmitarbeiterinnen. Der weitaus grösste Teil dieser Aemter existierte vor zwanzig Jahren noch nicht. 1933 existierte unter dem Stichwort Landeskirche im Telephonverzeichnis lediglich die Telephonnummer des Kirchenratssekretärs und des landeskirchlichen Studentendienstes.

Die Gründe für diese Entwicklung können hier nicht im einzelnen dargestellt werden. Es seien nur ein paar Stichworte genannt; Neue Arbeitsgebiete, die aus der Einsicht in die Verantwortung der "Kirche in der Welt" erwuchsen (z.B. Industriearbeit, Entwicklungshilfe, Mission); Spezialisierung und Qualifizierung der Arbeit; zu verarbeitende Informationsfülle der modernen Informationsgesellschaft; Delegation von Aufgaben von der Ortsgemeinde an die Kantonalkirche, bedingt durch die Einsicht, dass viele Probleme nur regional und überregional gelöst werden können; vermehrt verfügbare Finanzmittel der Kantonalkirchen gegenüber den Gemeinden. Wir werden später bei den Fallstudien in Kapitel 3 und 4 die wichtige und prägende Bedeutung solcher Dienststellen für den Vermittlungsauftrag der Kirchen in der Gesellschaft genauer aufzeigen. Im jetzigen Zusammenhang interessiert uns aber eher die Tatsache, dass sich die kirchliche Verwaltung vergleichbar mit der staatlichen entwickelt hat, mit denselben Vorteilen für die Konsensfindung (Kompromisse werden leichter in der relativ kleinen Gruppe von Kirchenleitung und Verwaltung ausgehandelt als in der Oeffentlichkeit), aber auch mit denselben Nachteilen für die Demokratie und die aktive Beteiligung der Kirchenglieder.

Die Kirche entwickelt sich teilweise zur bürokratischen Organisation (192). Diese Entwicklung ist aber nicht spezifisch für die Schweiz, sondern lässt sich weltweit, beobachten. So schreibt der Reformierte Weltbund: "Als Folge wachsender Komplexität der mo-

---

192 "Bürokratische Organisationen heissen in der Soziologie die bewusst geschaffenen und planmässig gesteuerten Zweckverbände, deren Verwaltungsapparat so angelegt ist, dass der Zweck der Organisation möchlichst vollkommen und relativ reibungslos erreicht werden kann." (Manfred Töschner, in: EStL, 2. Aufl. Sp. 237) Neben dieser Zweckrationalität nennt Max Weber, der grosse Theoretiker der Bürokratie, als Merkmal bürokratischer Organisationen u.a. klar definierte Kompetenzen, hierarchische Organisationen, Amtsführung nach abstrakten Regeln. Inwiefern Kirchen bürokratische Organisationen sind, zeigt Yorick Spiegel: Kirche als bürokrati-

dernen Welt haben viele Kirchen beispielsweise ihre Verwaltungsstrukturen und ihre Bürokratie erheblich erweitert. Mehr und mehr Entscheidungen werden unter Einführung von Verfahrungsweisen, die dem modernen Management entnommen sind, von Verbänden und Ausschüssen getroffen. Wie kann die Kirche unter diesen Umständen die "Regierung Christi durch sein Wort" sowie die reale Mitwirkung der Gemeinde am Entwicklungsprozess faktisch aufrechterhalten?" (193) Bei der Bürokratisierung von Organisationen können drei Folgen beobachtet werden, die m. E. auch auf die Kirchen zutreffen (194):

1. Konsumhaltung: "Nur eine Konsumentenhaltung ist - um es einmal scharf zu sagen - einer bürokratischen Organisation gegenüber adäquat, und Christen, die mehr als kirchliche Konsumenten sein möchten, müssen daher mit einer gewissen Zwangsläufigkeit Anstoss an der gegenwärtigen organisatorischen Verfassung der Kirche nehmen." (195) Die Kirchenglieder erwarten von den "Dienststellen" eben Dienstleistungen, die sie konsumieren können. Unter andern Gesichtspunkten findet allerdings auch eine Aktivierung der Kirchenglieder durch diese Dienststellen statt. Das macht die Ambivalenz der Bürokratisierung und Spezialisierung aus.

2. Rückgang der Stimm- und Wahlbeteiligung, weil Kirchenglieder an Entscheidungen wenig beteiligt werden und das Gefühl der Ohnmacht gegenüber so zweckrational, effizient und kompetent arbeitenden Organisationen entsteht. Diese Entwicklung betrifft die reformierte wie die katholische Kirche. So betrug die Stimmbeteiligung bei den katholischen Kirchenverwaltungsratswahlen im Kanton St. Gallen 1967 34,2 %, 1975 19,2 %, 1979 14,5 %! (196)

---

sche Organisation, ThExNF 160, München 1969. Er zeigt aber auch Auswege, z. B. durch "Institutionalisierung von Innovation" (Ebd., 69).

193 Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, hrsg. vom Ref. Weltbund, Neukirchen-Vluyn 1983, 30.

194 Mit dieser Bürokratisierung der Kirche ist die Entwicklung "genau entgegengesetzt zu dem verlaufen, was ich mir erhoffte", sagte in einem Gespräch mit dem Verfasser Hans Heinrich Brunner, ehemaliger Chefredaktor des Zürcher Kirchenboten, der in seinem utopischen Buch "Kirche ohne Illusionen. Ein experimenteller Report aus der Zeit nach dem 7. Juli 1983" (Zürich 1968) die Vision einer unbürokratischen Kirche entwarf.

195 Franz Xaver Kaufmann: Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979, 144.

196 A. Dubach, 1981, 47.

3. Hierarchisierung: Mit dem Ausbau der Verwaltungen und Stabstellen in den Kirchen und kirchlichen Werken wurde auch die Hierarchisierung gefördert. Was R. Michels für die Entwicklung der Parteien festellt, gilt auch für die Kirchen: "Wer Organisation sagt, sagt Tendenz zur Oligarchie. Im Wesen der Organisation liegt ein tief aristrokratischer Zug... Im Parteileben lässt sich die Beobachtung machen, dass mit fortschreitender Entwicklung die Demokratie eine rückläufige Bewegung macht. Mit zunehmender Organisation ist die Demokratie im Schwinden begriffen: Die Macht der Führer wächst im gleichen Massstab wie die Organisation." (197) In der "neuen Politik" sind allerdings, gegenläufige Tendenzen mit basisdemokratischen Ansätzen sichtbar.

2.2.3.14 Gütliches Einvernehmen

Die Konkordanzkultur der Schweiz basiert wesentlich auf dem Prinzip des "gütlichen Einvernehmens." (198) Konflikte werden weniger durch Kampf und Konkurrenz als durch Verhandlung und Kompromiss zu lösen versucht. Im Volksmund heisst das "Me mues halt rede mitenand". Schon im Mittelalter wurden Konflikte durch "Minne und Recht" gelöst, d. h. neben den rechtlichen Lösungen gab es das aussergerichtliche gütliche Einvernehmen (199). Das Prinzip des gütlichen Einvernehmens ist auch in den Schweizer Kirchen verankert, was anhand von zwei Beispielen gezeigt werden soll.

Am 25. Januar 1982 wurde durch die Abgeordnetenversammlung des Schweizerischen Kirchenbundes SEK für das Hilfswerk "Brot für Brüder" ein neues Reglement verabschiedet. Am umstrittensten war Artikel 4, in dem das Verhältnis zwischen dem Kirchenbund und seinem Werk Brot für Brüder bei politischen Stellungnahmen und bei allfälligen Konflikten geregelt ist. Art. 4, Abs. 2 lautet in der verabschiedeten Form: "Aktionen im Inland mit politischem Charakter, wie Stellungnahmen zu Volksabstimmungen, Aufrufe zur Unterzeichnung von Petitionen, Initiativen, Referenden bedürfen des Einvernehmens mit dem Vorstand des Kirchenbundes. Kommt kein Einvernehmen zustande, so informieren der Vorstand des Kirchen-

---

197 R. Michels: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Stuttgart 1957, 25.

198 Vergl. die Definition von Konkordanz in Kp.2.1.

199 Vergl. Claudio Soliva: Minne und Recht. Rektoratsrede vom 29.4.1986, in: Jahresbericht 1985/86 der Universität Zürich, 3-13. Minne bezeichnet den "gütlichen Vergleich der durch Schiedsleute unter Mitwirkung der Parteien herbeigeführt wird" (10). Güteverfahren und gerichtlicher Prozess ergänzen sich.

bundes und das schweizerische Aktionskomitee lediglich die Exekutiven der Mitgliederkirchen." (200)

Dass der Begriff Einvernehmen gewählt wurde, zeigt, dass das Konkordanzprinzip des gütlichen Einvernehmens in der reformierten Kirche fest verankert ist. Es setzte sich gegen zwei andere Vorschläge durch. Der eine (des Kirchenbundsvorstandes) verlangte "Zustimmung" des Vorstandes des Kirchenbundes, beim andern (vom Aktionskomitee Brot für Brüder) sollte der Vorstand durch Brot für Brüder nur "konsultiert" werden müssen (201).

Der Begriff "Einvernehmen" war also ein Kompromissvorschlag, der aber in seiner Bedeutung nicht ganz geklärt ist und verschieden eingesetzt werden kann. Der Basler Kirchenjurist und SEK-Abgeordnete Prof. Johannes Fuchs gab jedenfalls zwei Deutungen: "Einvernehmen...setzt Gespräch und gemeinsames Suchen voraus"(202) und bedeutet "einen gemeinsam zu erarbeitenden Konsensus" (203). "Ist 'Einvernehmen' nicht ein kirchlicher, ein brüderlicher Begriff?" fragt Fuchs (204). Wenig später meinte er aber zum umstrittenen Artikel 4: "Es handelt sich in der Tat um ein Veto-Recht. Wenn der Vorstand nein sagt, bleibt nur der Weg der Information. Das Werk kann nichts anderes unternehmen." (205)

Da Konflikte selten zwischen Parteien mit gleich viel Macht ausgetragen werden, bleibt die Machtfrage auch beim Lösungsansatz des gütlichen Einvernehmens bestehen, wie das letzte Zitat zeigt. Dies anzuerkennen ist Voraussetzung für einen realistischen und fruchtbaren Umgang mit diesem Lösungsansatz.

Das zweite Beispiel betrifft die Verankerung von Konfliktlösungsmodellen in der Kirchenordnung der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Bei innerkirchlichen Konflikten werden vier Schlichtungsinstanzen ähnliche Aufgaben zugeschrieben. Auf lokaler Ebene ist es die Kirchenpflege: "Unstimmigkeiten in der Behörde und Spannungen in der Kirchgemeinde sucht die Kirchenpflege durch Aussprache und seelsorgerlichen Zuspruch zu beheben. Not-

---

200 Brot für Brüder: Reglement vom 25. Jan. 1982, 1. Hervorhebung cs.

201 Reglement Brot für Brüder. Entwurf des SEK-Vorstandes und Gegenentwurf des Aktionskomitees Brot für Brüder vom 27. Jan. 1982, 2.

202 Protokoll der Abgeordnetenversammlung des Schweiz. Evang. Kirchenbundes vom 21.-23. Juni 1981, 30.

203 Ebd., 31.

204 Ebd., 23.

205 Protokoll der Abgeordnetenversammlung des Schweiz. Evang. Kirchenbundes vom 28. September 1981, 8.

falls stehen ihr als Gemeindebehörde Disziplinarkompetenz...zu." (206) Auf Bezirksebene ist es die Bezirkskirchenpflege:"Sie vermittelt bei Spannungen innerhalb einer Gemeinde zwischen deren Amtsträgern, Angestellten und Gliedern." (207) Der Dekan "sucht zu klären und zu vermitteln, wenn sich zwischen Pfarrer und Kirchgemeinde oder unter Pfarrern Spannungen ergeben" (208). Auf kantonaler Ebene heisst es zum Disziplinarrecht der Landeskirche: "Die Ueberwindung von Spannungen innerhalb Behörden und Kirchgemeinden soll vorerst auf dem Wege seelsorgerischer Bemühungen angestrebt werden." (209) Erst wenn diese erfolglos bleiben, seien "rechtliche Behelfe" anzuwenden.

Hier zeigt sich durchgängig das Anliegen, Konflikte durch Gespräch, Seelsorge und Vermittlung, d.h. auf der personalen Ebene und unter Christen zu lösen. Die Justitz dürfe erst bei Erfolglosigkeit der Bemühungen als Notbehelf beigezogen werden. Diese in der Kirche verwurzelte Haltung basiert zweifellos auf biblischen Werten, wie sie z.B. Paulus vermittelt hat: "Wenn einer von euch mit einem Mitchristen Streit hat, wie kann er da vor ungläubige Richter gehen, anstatt die Gemeinde entscheiden zu lassen?" (1.Kor. 6.1) Die seelsorgerlichen Pflichten auf den verschiedenen Ebenen der Kirche werden z.B. Mt. 18.15-17a genannt:

"Wenn dein Bruder unrecht getan hat, dann geh zu ihm hin und rede mit ihm unter vier Augen darüber. Wenn er mit sich reden lässt, hast du ihn als Bruder zurückgewonnen. Wenn er aber nicht auf dich hört, dann geh wieder hin, diesmal mit einem oder zwei andern, denn es heisst ja, dass zu jeder Rechtssache zwei oder drei Zeugen gehören. Wenn er dann immer noch nicht hören will, bring die Sache vor die Gemeinde."

2.2.3.15 Integrationsfunktion der Kirchen

Als letztes Merkmal kirchlichen Konkordanzverhaltens sei noch auf die von der Religionssoziologie herausgearbeitete Integrationsfunktion der Kirchen hingewiesen. Eine der zentralen Fragen der Religionssoziologie ist die nach den sozialen Funktionen der Religion. Schon seit Emile Durkheim hat die Religionssoziologie die Integrationsfunktion als eine der wichtigsten Aufgaben der Religion genannt. Diese spielt sie unabhängig von ihren Inhalten und dem politischen Kontext, in dem sie steht.

---

206 Kirchenordnung der Ev.-Ref. Landeskirche des Kantons Zürich vom 2. Juli 1967, Art. 38 (Hervorhebung cs).

207 Ebd., Art. 152, Abs. 2.Ziff 2 (Hervorhebung cs).

208 Ebd., Art 157, Abs. 3 (Hervorhebung cs).

209 Ebd., Art.201, Abs. 1 (Hervorhebung cs).

Religion wirkt - so z.B. der Ansatz von Niklas Luhmann (210) - deshalb integrierend, weil sie die Unbestimmtheit und Unbestimmbarkeit der Welt durch Reduktionen in Bestimmtheit und Bestimmbarkeit überführe, d.h. eine Strukturierung und umfassende Sinndeutung der Welt ermögliche, die die Glieder einer Gesellschaft verbindet. Für die ethische Ebene heisst das; Jede Gesellschaft hat ein Minimum an allgemeinverbindlicher Wertvorstellung nötig. Religion und Kirche als institutioneller Träger der Religion vermitteln somit eine Wertbasis, die eine Gesellschaft legitimiert und integriert (211). Die politischen Behörden wie die staatstragenden Eliten erwarten dies auch heute noch von den Kirchen (212).

Andererseits ist es "wahrscheinlich", dass dem Christen heute gesellschaftliche Integrationsfunktionen in weit geringerem Masse zukommen als in früheren Zeiten." (213) Die Landeskirchen in der Schweiz übernehmen und akzeptieren diese Aufgaben der Integration weitgehend. Das volkskirchliche Konzept "Kirche für alle" zeigt das ebenso wie die zahlreichen oben aufgezeigten Tätigkeiten und Strukturen, bei denen sich die Kirche um die Förderung des Konkordanzverhaltens bemüht. So kommt der Religionssoziologe Roland Campiche zum Schluss: "Dans l'histoire de la Suisse, la religion, même si elle a été à l'origine de conflits religieux graves comme le Sonderbund, a plutôt fonctionné comme ciment que comme diviseur." (214)

Andererseits weist er aber auch darauf hin, dass die Religion ebenso eine spaltende Macht sein könne: "La religion apparaît en effet tout autant comme une menace pour l'intégration sociale que comme contribution sérieuse à son renforsement." (215) Das zeigt sich z.B. dort, wo die Kirchen der Schweiz aus ihrer sozial-

---

210 Niklas Luhmann: Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution. in : K.-W. Dahm/D. Stoodt: Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972, 11-132. Auch: Karl-Wilhelm Dahm: Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbarem: Niklas Luhmann, in: K.-W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehrer: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 269-279.

211 So Hans-Joachim Hoffmann-Novotny: Soziologische Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat, Reformatio, 20. Jg.1977, 20-33 (22f).

212 Vergl. Kp.2.2.3.2: Die Erwartungen des Unternehmers an die Kirchen. Vergl. auch Kp.6.1.1.2 zur Zivilreligion.

213 F.X. Kaufmann: Kirche begreifen, Freiburg 1979, 128.

214 R. Campiche, 1980, 54.

215 R. Campiche, 1977, 4.

ethischen Sicht politisch Stellung nehmen. Wenn man die Integrationsfunktion nicht nur in einem verengten Sinn als Integration in Bestehendes versteht, dann kann man feststellen, dass die Kirchen, auch wenn sie Anstoss erregen, eine langfristig integrierende Wirkung haben können, weil sie ein brüchig gewordenes Wertsystem durch eine neue gemeinsame Wertbasis ersetzen helfen.

2.2.4 Zusammenfassung

1. Ausgangspunkt war die Hypothese, dass die Schweizer Kirchen in ihren Strukturen, Entscheidungswegen und Handlungsweisen vom schweizerischen Konkordanzsystem geprägt sind, es ihrerseits mitgeformt haben und dass das Konkordanzverhalten in den Kirchen seit dem Zweiten Weltkrieg ebenso ausgeprägt ist wie in Staat und Gesellschaft, allerdings z.T. mit andern Begründungen und Strukturen.

2. Die kirchliche Entwicklung war historisch geprägt von den katholischen Sonderbundsbestrebungen und den protestantischen Richtungskämpfen des 19. Jahrhunderts, das wenig Bereitschaft zur Konkordanz zeigte. Die kirchliche Konkordanzbereitschaft wurde im 20. Jahrhundert durch Ermüdungserscheinungen der Konfliktparteien, durch staatlichen und gesellschaftlichen Druck, theologische Vermittlungsbemühungen und die heutige konfessionelle Durchmischung des Landes ermöglicht.

3. Der Vergleich der 13 Konkordanzmerkmale des politisch-gesellschaftlichen mit dem kirchlichen Bereich ergibt folgendes Bild:

Nicht übereinstimmend ist die Rolle des fakultativen Referendums in Staat und Kirche. Während es im Staat für die Konkordanz eine zentrale Bedeutung hat, ist es in dieser Hinsicht in der Kirche fast bedeutungslos.

Teilweise übereinstimmend sind die Rahmenbedingungen (ausser der Neutralitätsverpflichtung, die in der Kirche wegfällt), das Vernehmlassungsverfahren (das in der Kirche existiert, aber weniger bedeutsam ist als im Staat), der Einfluss der Verbände (der in der Kirche zwar vorhanden, aber kleiner ist als im Staat) und die Entpolitisierung (der in der Kirche eher die Theologisierung entspricht).

Uebereinstimmend sind alle andern acht Konkordanzmerkmale: Sozialpartnerschaftliches Denken ist auch in der Kirche stark verwurzelt und von ihr im politischen Bereich wesentlich gefördert worden. Die Tendenz zu Allparteien-Regierungen wurde auch bei den Kirchenleitungen festgestellt. Der kirchliche Gesetzgebungsprozess verläuft sehr vergleichbar mit dem staatlichen. Die Hypo-

these eines kirchlichen Elitenkartells wurde zumindest an Einzelbeispielen belegt, wobei breiter abgestützte Untersuchungen noch fehlen. Die Informalität der Entscheidungsfindung ist im kirchlichen Bereich mindestens so stark wie im politischen, ebenso die relativ geringe Oeffentlichkeit (wozu allerdings im staatlichen wie im kirchlichen Bereich Gegenbeispiele angeführt werden können). Die Stärkung der Kirchenleitung und vor allem der kirchlichen Verwaltugen gegenüber den Kirchenparlamenten fand analog zu staatlichen Entwicklungen statt. Konkordanz wird zudem im kirchlichen Bereich verstärkt durch die auch christlich begründete, fest verankerte Konfliktlösung durch gütliches Einvernehmen wie auch die von der Religionssoziologie beschriebene Integrationsfunktion der Religionen und Kirchen.

Damit wird die Hypothese von der Uebereinstimmung der politischen und kirchlichen Konkordanzmechanismen weitgehend bestätigt und zugleich differenziert. Die Kirchen teilen die Chancen der Konkordanzdemokratie, aber auch ihre Krisen.

Der ehemalige Zürcher Theologieprofessor Robert Leuenberger schrieb dazu im Zusammenhang mit der Trennung und Entflechtung von Kirche und Staat: "Die Schweizer Kirchen haben keinen Kirchenkampf bestehen müssen, an dem sie sich ihrer öffentlichen Rolle hätten bewusst werden können. Als Volkskirche, deren Existenz nie in Frage gestellt worden ist, tragen sie deshalb sämtliche Symptome, die unser Land durchmacht, am eigenen Leibe." (216) Die Krise charakterisiert er so: Die schweizerische Kompromissfähigkeit habe "zweifellos auch ihre Gefahren." (217) Sie lasse "die Auseinandersetzung über wichtige Fragen des nationalen Lebens nicht aufkommen"(218), leide an der "Unfähigkeit, Kritik zu integrieren, d.h. an der Grundhaltung der Defensive" (219). Sie verharre in einem Klima der "Sterilität wie der Vergiftung" (220) und in "neutralistischer Selbstisolierung" (221), kurz: Es gehe um eine "Krise des schweizerischen Selbstbewusstseins: eine Identitätskrise." (222)

Die Aufgabe der Kirche sieht Leuenberger nicht primär darin, in politischen Sachfragen Stellung zu beziehen, sondern "zu der Ueberwindung der psychologischen Krise etwas beizutragen. Dazu

---

216 Robert Leuenberger: Die Schweizer Demokratie und die Kirchen der Schweizer, in: ders.: Problemlose Kirche? Ein Standpunkt. Zürich 1977, 123-134 (129).

217 Ebd., 124.

218 Ebd.

219 Ebd., 125.

220 Ebd., 126.

221 Ebd., 133.

222 Ebd., 130.

ist aber eine Voraussetzung nötig: dass sich die Kirche ihrer eigenen Situation bewusst wird und es ihr gelingt, in der Selbsterfahrung dem Lande einen kleinen Schritt voraus zu sein."(223)

Indem sie mithelfe, "schleichende Polarisationen" in offene Konflikte umzuwandeln, vermöge sie kirchliche und staatliche Demokratie wieder lebendig zu machen (224). Und indem die Kirchen, die "in ihrem Wesen übernational" seien, "im ökumenischen Prozess ein Profil zu gewinnen vermögen, helfen sie mit, in ihrem Land die neutralistische Selbstisolierung zu überwinden" (225) und damit "die Möglichkeit einer tatsächlichen Vermittlung" zu schaffen (226). Dieses Urteil über die Krise der staatlichen wie der kirchlichen Konkordanzdemokratie soll nun genauer geprüft werden durch die sozialethische Beurteilung der Konkordanz.

2.3 Beurteilung der Konkordanzdemokratie durch Schweizer Sozialethiker

2.3.1 Vorbemerkung und Forschungssituation

Wie soll die schweizerische Konkordanzdemokratie sozialethisch beurteilt werden? Zu diesem Problem werden im folgenden vier bedeutende Schweizer Sozialethiker des 20. Jahrhunderts befragt: Leonhard Ragaz, Karl Barth, Emil Brunner und Arthur Rich (zu Hans Ruh vergl. Anm.438). Die Auswahl erfolgte nach drei Gesichtspunkten:
1. Schweizer Theologen, die in unserem Jahrhundert einen bedeutenden Einfluss auf die Gestaltung des öffentlichen, politischen Lebens der Schweiz hatten oder haben.
2. Theologen, bei denen die politische Ethik ein wichtiges Forschungsgebiet war resp. ist.
3. Beschränkung auf protestantische Theologen.
Eine eigene sozialethische Beurteilung erfolgt erst in Kp. 7, da dazu die Ergebnisse der Fallstudien und der folgenden theologischen Normenfindung nötig sind.

Die Forschungssituation ist durch zwei Merkmale gekennzeichnet: Es gibt eine Fülle von Literatur zum Thema Kirche und Demokratie (227).Seit dem Zweiten Weltkrieg überwiegen dabei in der prote-

---

223 Ebd.
224 Ebd., 134.
225 Ebd., 131, 133.
226 Ebd., 133.
227 Auswahl Sammelband: Theodor Strohm/Heinz-Dietrich Wendland (Hrsg): Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt 1973; Al-

stantischen Theologie die Auseinandersetzungen mit dem Pluralismus in der Demokratie, mit dem sozialen Rechtsstaat (d. h. den Aufgaben sozialer Sicherheit) und dem Verhältnis von Kirche und Staat. In der katholischen Theologie überwiegt die Auseinandersetzung einerseits mit dem Vorwurf der Demokratiefeindlichkeit der katholischen Kirche, anderseits mit ihrer Oeffnung für demokratische Formen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Neben gewissen theologischen Differenzen stellte der Kirchensoziologe Gerhard Schmidtchen aber fest: "Protestanten und Katholiken stimmen in ihren grundsätzlichen politischen Ueberzeugungen, was die Staatsform der Demokratie angeht, überein. Protestanten und Katholiken plädieren in gleicher Zahl für das parlamentarische System, für die politische Willensbildung durch mehrere Parteien." (228)

Die spezielle Form der Konkordanzdemokratie wird theologisch kaum behandelt. Wo sich die im folgenden darzustellenden Autoren dazu äusserten, taten sie es oft auf eine konkrete historische Situation bezogen und damit auch stark zeitbedingt und wenig grundsätzlich. Sie äusserten sich oft auch nicht direkt, sondern so, dass ihre Aussagen z.B. zu Sozialpartnerschaft oder zum Problem der Opposition auf die Konkordanzdemokratie übertragen werden müssen.

2.3.2 Leonhard Ragaz (1868-1945)

Leonhard Ragaz ist wohl der bedeutendste Vertreter des Religiösen Sozialismus. Er durchlief drei Lebensphasen: Zuerst war er 18 Jahre lang Gemeindepfarrer im Kanton Graubünden und am Münster in

---

bert Gnägi: Katholische Kirche und Demokratie. Zürich/Einsiedeln 1970; Rolf-Peter Calliess: Kirche und Demokratie. Theol. Existenz heute, Nr. 133, München 1966; G.W. Böckenförde: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: H.D. Wendland/Th. Strohm: Politik und Ethik. Darmstadt 1969, 218-240; R. Smend: Protestantismus und Demokratie, in:ders.: Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1968, 297-308. Hans Maier: Katholizismus und Demokratie. Freiburg 1983. Arthur Utz: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Madrid 1976; Martin Honecker: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971, 146-168. Ausführliche Literaturhinweise: W. Huber, 1973, 655-712.

228 Gerhard Schmidtchen: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern/München 1973, 240f. Die Aussage stützt sich auf Langzeituntersuchungen aus der Bundesrepublik Deutschland aus den Jahren 1951, 1955, 1960, 1968.

Basel (1890-1908), darauf 13 Jahre Theologieprofessor in Zürich (1908-1921). Nach seinem freiwilligen Rücktritt von der Professur lebte er im Industriequartier in Zürich bis zu seinem Tod als freier Schriftsteller und Wortführer der Religiös-sozialen Bewegung der Schweiz.

2.3.2.1 Ansatz: Religiöser Sozialismus

Ragaz umschrieb seine geistige Entwicklung mit der prägnanten Formel: "Vom Pantheismus zum persönlichen Gott, von Gott zum Reich Gottes und vom Reich Gottes zu Christus, seiner 'Fleischwerdung'" (229).

Nach einer Phase des theologischen Liberalismus in seiner Bündner Zeit, erhält der Reich-Gottes-Begriff zentrale Bedeutung für Ragaz. Das Reich Gottes kommt "von-Gott-her", geht aber zugleich "zu-Gott-hin"(230). Das heisst, das Reich Gottes ist transzendental, aber zugleich ist es in der Geschichte "als lebendige Wirklichkeit" erfahrbar (231). Damit ist es möglich, eine Verbindung zwischen dem Reich Gottes und der relativen Welt des Politischen und Sozialen herzustellen. Für Ragaz gab es dadurch auch "eine doppelte Hoffnung: eine absolute als Erwartung der Wende am Ende der Zeit und eine relative als Erwartung einer Wende in der Zeit." (232)

Zu dieser relativen Hoffnung gehörte vor allem der Sozialismus, aber auch die Demokratie und die Friedensbewegung. Obwohl Ragaz nie den Sozialismus mit dem Reich Gottes identifizierte und das volle Reich Gottes als transzendentale Grösse sah, war die Trennung zwischen relativer und absoluter Hoffnung, zwischen Vorletz-

---

229 Zitiert ohne Quellenangabe von A. Rich: Leonhard Ragaz, in: Jürgen Schultz (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1966, 109-113 (110).

230 Darin unterschied er sich von Hermann Kutter aus der religiös-sozialen Bewegung, mit dem es deshalb 1912 zum Bruch kam, weil Kutter das "Zu-Gott-hin" ablehnte. Vergl.: Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd.. 1, hrsg. von Christian Ragaz, Markus Mattmüller und Arthur Rich, Zürich 1966, 308f.

231 Ebd., 252. Zu Ragaz' Reich Gottes-Verständnis zentral ist Hans Ulrich Jäger: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz, Zürich 1971, bes. 223-302; auch Martin Johann Stähli: Reich Gottes und Revolution. Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religoösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika. Hamburg 1976, bes. 62-75, 92-100. Kritisch: Martin Honecker, 1971, 67-128.

232 So A. Rich, 1966, 112.

tem und Letztem, bei ihm nicht immer ganz klar, was ihm wiederholt den Vorwurf der religiösen Ideologisierung des Sozialismus eintrug. Ragaz unterschied allerdings zwischen den historischen Formen des Sozialismus und dem biblischen Sozialismus: "Dieser socialismus aeternus, dieser biblische Sozialismus, dieser Sozialismus Gottes oder Sozialismus Christi ist es ja schliesslich allein, für den wir mit der Entschiedenheit des Absoluten eintreten, nicht der der sozialistischen Parteien und Parteiprogramme... Ihn sehen wir auch in den Parteien und Parteibewegungen einen Ausdruck suchen, der nun selbstverständlich mit aller Relativität behaftet ist." (233)

Sein Ansatz, den man mit A. Rich als "transzendental-eschatologischen Ansatz" (234) mit z.T. geschichtstheologischen Zügen (235) bezeichnen könnte, führte Ragaz jedenfalls zu einem klaren, kämpferischen Einsatz für Frieden, Gerechtigkeit und Demokratie in der Welt.

2.3.2.2 Demokratie

Leonhard Ragaz ist m.W. der einzige Schweizer Sozialethiker, der ein ganzes Buch speziell der Schweiz und ihrer politischen Situation gewidmet hat. Seine für eine breite Oeffentlichkeit geschriebene Kampfschrift "Die neue Schweiz" (236) setzte sich intensiv mit der schweizerischen Demokratie und besonders deren Krise zur Zeit des ersten Weltkrieges auseinander. Sie ist ein Aufruf an jeden, "der mithelfen will, dass die Schweiz lebe." (237) Der "Verfall der Demokratie" (238) soll damit aufgefangen werden. Diese Schrift ist zugleich "ein Programm..., das zum Teil erst in einer Zukunft verwirklicht werden kann, die ziemlich weit jenseits des heutigen Tages liegen mag" (239).

So ist die Schrift einerseits stark geprägt von der konkreten Situation am Ende des Ersten Weltkriegs (internationale Spannungen und nationale soziale Kämpfe bis zum Generalstreik von 1918!),

---

233 L. Ragaz: Sinn und Werden der Religiös-Sozialen Bewegung, Separatdruck aus Neue Wege 1936, 48 Seiten, 4.

234 Arthur Rich: Wirtschaftsethik, Bd. 1, Gütersloh 1984, 134ff.

235 Ebd., 161.

236 Olten 1918, im folgenden zitiert nach der zweiten Auflage von 1918. Eine spannende historische Einordnung der Schrift findet sich bei Markus Mattmüller: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. II, Zürich 1968, 427-489.

237 Vorwort zur 1. Auflage.

23B Ebd., 52-61.

239 Vorwort zur 1. Auflage.

andererseits ist es ein relativ zeitunabhängiger Entwurf einer zukünftigen schweizerischen Gesellschaftsordung.

Im ersten Teil bringt Ragaz unter dem Titel "Die Not" eine Diagnose der Lage der Schweiz, im zweiten, ausführlicheren Teil schlägt er unter dem Titel "Die Hilfe" die Therapie vor. Wir konzentrieren uns im folgenden auf seine Aussagen zur Demokratie und Konkordanzdemokratie.

Ragaz zeigt anhand von fünf "Tatsachen", "dass die älteste Demokratie Europas...gar keine rechte Demokratie mehr ist" (240) und dass sie ohne Gegenmassnahmen zerfällt. Die fünf Tatsachen:

1. Die steigende Verehrung für monarchisches Wesen (241).

2. Der "Verfall nach innen" durch die "Alleinherrschaft einer Partei", die "alle Opposition niederzuhalten" und das Volk zu "Untertanengeist" zu zähmen wusste (242).

3. Der "Etatismus" mit seiner Tendenz zur "Zentralisation" (243). Diese zunehmende, das Volk missachtende Staatsmacht zeige sich im "Militarismus", in der bürokratischen "Herrschaft eines Beamtentums", im "Magistratentum" mit seinem Regierungshochmut und seiner Entfremdung der Regierung vom Volk sowie im "Parteiwesen", indem die Parteien Macht anstreben und "Sonderinteressen" vertreten, statt der "Volksgenossenschaft zu dienen, d.h. das Allgemeinwohl den eigenen Interessen voranzustellen (244).

4. "Der Materialismus und Naturalismus" seien "für demokratisches Denken verheerend (245).

5. "Demokratie war Herrschaft des Mittelmässigen und Banalen geworden", was "Knechtschaft des Ueberragenden und Ungewöhnlichen und...Verbot des Eigenartigen, genialen" (246) bedeutete.

Die schlimmste Bedrohung der Demokratie komme aber vom "sozialen Bürgerkrieg" (247), den Ragaz voraussagte und der nur sechs Monate, nachdem er dieses Kapitel geschrieben hatte, im Generalstreik vom November 1918 traurige Wirklichkeit wurde. Ausführlich legt Ragaz dar, dass Demokratie und Kapitalismus unvereinbar seien: "Wie können wir eine wirkliche Volksgemeinschaft haben, wenn wir täglich in Handel und Wandel uns als Gegner betrachten? Wie kann man von Solidarität der Volksgenossen sprechen, wenn man den Egoismus zum Prinzip der Gesellschaft macht? Wie kann auf diesem Bo-

---

240 Ebd., 52.
241 Ebd.
242 Ebd., 53f.
243 Ebd., 55.
244 Abd., 55-59.
245 Ebd., 59.
246 Ebd., 60.
247 Ebd., 61-80.

den Demokratie erwachsen?...Unser wirtschaftliches System ist seinem Wesen nach Autokratie...Es zerteilt das Volk in Besitzende und Besitzlose, Herren und Knechte. Von dieser sozialen Autokratie her wird sich auch eine politische entwickeln." (248)

Nach dieser Analyse der Krise der Demokratie kommt Ragaz zur positiven Formulierung seiner Zukunftsvision (249): Voraussetzung für eine Gesundung der politischen Demokratie ist eine soziale Demokratie. "Keine politische Demokratie ohne soziale!" (250) "Die Wirtschaftsordnung, die wir fordern, muss eine sein, die dem Ideal der schweizerischen Demokratie entspricht" (251), forderte Ragaz. "Von dieser sozialen Erneuerung aus wird auch die politische Demokratie gesunden." (252)

Ragaz wollte dabei Einzelheiten, wie eine soziale Demokratie auszusehen habe, nicht formulieren, vielmehr zeigen, "dass hier eine Aufgabe vorliegt, die gelöst werden muss." (253) Dennoch wird deutlich, dass Ragaz vor allem eine genossenschaftliche Form der Wirtschaftsdemokratie vorschlug (254), sodass er sagen kann: "Wir können alles...in den Satz zusammenfassen, dass es gelte, aus dem politischen in das genossenschaftliche Stadium der Volksgemeinschaft zu treten." (255)

Grundprinzip der Wirtschaftsdemokratie sei zudem die Gleichheit aller Arbeitenden in Rechten und Pflichten sowie die Beteiligung aller am Leben und an der Ausgestaltung der wirtschaftlichen Unternehmensformen (256). Der Mensch würde damit wieder ins Zentrum aller Bemühungen gestellt: "Die Heiligung des Menschen träte leuchtend in den Mittelpunkt des sozialen Lebens...Die Arbeit würde in einer solchen Gemeinschaft aus einem System gegenseitiger Ausplünderung eine Organisation gegenseitigen Dienens."(257) Daraus wird auch deutlich, dass eine soziale Demokratie nicht nur

---

248 Ebd., 70.
249 Ebd., 121-147.
250 Ebd., 128.
251 Ebd., 123f.
252 Ebd., 133.
253 Ebd., 129.
254 Ebd., 130f.
255 Ebd., 139. Zur Bedeutung der Genossenschaftsidee bei Ragaz vergl. Markus Mattmüller: Ueber die Affinität des christlichen Denkens zur Genossenschaftsidee, in: Theodor Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich, Zürich 1980, 165-182.
256 Ebd., 125f.
257 Ebd. 126.

eine materiell-wirtschaftliche Erneuerung bedeutet, sondern "dass dafür auch eine geistige Bekehrung nötig ist." (258)

Aus all dem wird spürbar, wie sehr Ragaz an einer tragfähigen Demokratie gelegen ist. Sie sei für die Schweiz sogar konstitutiv: "Die Schweiz ist entweder eine Demokratie und zwar eine wirkliche, oder sie ist nicht."(259)

In "Die neue Schweiz" vermeidet Ragaz dabei jegliche theologische Begründung der Demokratie, da er sich mit dieser Schrift vor allem auch Nichtchristen zuwenden wolle. Zwei Jahre vorher schrieb er aber einen Aufsatz (der grosse Kontroversen auslöste), in dem er die schweizerische Demokratie direkt aus calvinistischen Wurzeln herleitete (260). Zwingli und Calvin seien "der tiefste und festeste Grund, worauf unsere schweizerische Demokratie sich erbaut hat." (261) Die reformierte Lehre sei gemeinschaftlich, die lutherische aber individualistisch und monarchisch (262). Kirchengeschichtlich ist diese These wohl zu einfach. Sie ist aber verständlich als Versuch von Ragaz, im Ersten Weltkrieg die deutsche Gefahr abzuwenden und das Selbstbewusstsein der Schweizer in ihre Demokratie zu stärken (263).

2.3.2.3 Konkordanz

Zur Zeit des Ersten Weltkrieges, als Ragaz "Die neue Schweiz" schrieb, war die Konkordanzidee in der Schweiz noch lange nicht so verankert wie heute. Zwei wesentliche Elemente fehlten noch: Das Friedensabkommen entstand erst 1937 (vgl. Kp.2.1.3.2) und die Sozialdemokratische Partei der Schweiz war noch nicht Regierungspartei (vgl. Kp.2.1.3.3).

In der Krisensituation von 1917 rief Ragaz sehr entschieden zu konkordantem Verhalten auf: "Sonderinteressen" sollten hinter den Bemühungen um das Gemeinwohl zurücktreten (264). Der Bürgerkrieg

---

258 Ebd., 131f.

259 Ebd., 61.

260 Leonhard Ragaz: Von den letzten Voraussetzungen der schweizerischen Neutralität, in: Wissen und Leben, 1915/16, 305ff. Die Auseinadersetzung um diesen Aufsatz ist beschrieben in M. Mattmüller, 1968, 80.87.

261 L. Ragaz, 1915/16, 318 und 321.

262 Den Beitrag der katholischen Kirche zur schweizerischen Konkordanzdemokratie, wie wir ihn in Kp.2.2.2 dargelegt haben, wird bei Ragaz völlig übersehen.

263 So auch Mattmüller, 1968, 454.

264 L. Ragaz, 1918, 58, 139.

müsse überwunden (265), der schweizerische "Geist" (266) neu belebt werden: der Geist der Freiheit, "die Eidgenossenschaft als freier Bund freier Gemeinschaften" (267), wie sie in den Genossenschaften als "freiwilligen Vereinigungen für gemeinsame Zwecke" (268) und im schweizerischen Föderalismus (269) am besten zum Ausdruck komme.

Ragaz sah für die Schweiz sogar eine eigentliche Mission, eine "Berufung", diesen schweizerischen Geist auch international zu vertreten. "Die Schweiz...muss ihre Idee in einer menschlichen Aufgabe suchen. Sie muss eine ideale Demokratie sein, sie muss zeigen, wie auf dem Boden eines Volkes verschiedene Rassen, Sprachen, Konfessionen friedlich und edel zusammenleben können." (270)

Der Aufruf zur Ueberwindung des Bürgerkrieges und zu vermehrter Zusammenarbeit war für Ragaz aber an klare Bedingungen gebunden und konnte nicht Konkordanz um der Konkordanz willen bedeuten. Die wesentlichste Voraussetzung war der Sozialismus. Der Klassenkampf war als Mittel dazu notwendig. Den "Befürwortern des Versöhnungsweges", den "sozialen Pazifisten", die "Solidarität der Klassen" predigen, gestand er zwar eine edle Gesinnung zu, warf ihnen aber "Mangel an Realismus und Gründlichkeit" (271) vor. "Vom Klassenkampf zu schweigen hat keinen Sinn. Denn er ist auf alle Fälle eine Tatsache und die Frage ist bloss, wie er beseitigt werden kann. Die Harmonie zwischen Unternehmer und Arbeiter und zwischen Stadt und Land ist eben nicht vorhanden." (272)

---

265 Ebd., 146f.

266 Ragaz setzte sich vehement von naturalistischen Versuchen ab, die schweizerische Eigenart aus der Natur, Rasse oder Sprache zu begründen. Der schweizerische Geist sei vielmehr aus dem "geschichtlichen Erleben der Freiheit" entstanden, d.h. aus der Erfahrung der alteidgenössischen Befreiungszeit und vor allem der schweizerischen Reformation.

267 Ebd., 79.

268 Ebd., 130.

269 Ebd., 130, 134f, 147. Ragaz' Föderalismusbegriff deckt sich fast mit seinem Begriff der der Genosschenschaften: "Föderalismus ist ein schönes Wort, denn es drückt das Prinzip aus, dass wahre menschliche Gemeinschaft aus freier 'Verbindung' von solchen beruht, die zugleich ein selbständiges Leben für sich, einen eigenen Wert und eine eigene Prägung haben." (Ebd., 134). Zu Ragaz' Föderalismusverständnis vergl. auch M. Mattmüller, 1968, 458-463.

270 L. Ragaz, 1915/16, 520, zit. in M. Mattmüller, 1968, 84.

271 L. Ragaz, 1918, 79.

272 Ebd.

Natürlich sei Versöhnung "ein Ziel, das wir nicht vergessen dürfen" (273). Streit sei ja nicht Selbstzweck. Für Ragaz würde sein Weg eine gewisse Versöhnung der politischen Ideale herbeiführen, indem er die heute streitenden zugleich auflöste und erfüllte. "Der Sozialismus würde gesiegt haben, aber der Liberalismus nicht weniger, freilich nicht der Liberalismus des freisinnigen Systems, aber jener Liberalismus grösseren Stils, der das Prinzip der Freiheit und individuellen Regung und damit eine ewige Wahrheit ist." (274) Dieser Weg würde auch zur Aufhebung des Klassenkampfes führen, aber "nicht durch falsche Versöhnung und Friedenspredigt..., sondern durch Aufhebung des Zustandes, der den Klassenkampf notwendig erzeugt." (275) Der Klassenkampf sei "letztlich ein Kampf der Liebe", der sich nicht primär gegen die andere Klasse richte, sondern sich für Selbstbefreiung und "Erlösung der Menschheit" einsetze (276). Bei diesem klassenkämpferischen Weg schliesst Ragaz Gewalt als Möglichkeit aus (277). Streiks seien aber erlaubt (278). Das führte dann auch zur aktiven Parteinahme von Ragaz für den Generalstreik von 1918.

Dieselbe Haltung einer Versöhnung unter gewissen Bedingungen nahm Ragaz auch bei der Stellungnahme zum Friedensabkommen in der Maschinen- und Metallindustrie von 1937, einem wichtigen Pfeiler der schweizerischen Konkordanzdemokratie, ein: "Niemand von uns ist selbstverständlich gegen gewisse Abmachungen zwischen Unternehmern und Arbeitern, die für eine Zeitlang Konflikte ausschliessen. Die Frage aber ist: Soll denn der Sozialismus aufgegeben werden, der auf die grundsätzliche, wenn auch nicht notwendig gewaltsame Umgestaltung der ganzen Wirtschaftsordnung abzielt?...Hier lauert auf den Sozialismus eine tödliche Gefahr." (279) Ein Arbeitsfriede sei nur möglich, wenn Unternehmer und Ar-

---

273 Ebd., 146.

274 Ebd.

275 Ebd., 147.

276 Leonhard Ragaz mit Klara Ragaz, Dorothea Staudinger, Jean Matthieu, Max Gerber: Sozialistisches Programm, Olten 1919, 71-75.

277 L. Ragaz, 1918, 129.

278 L. Ragaz u.a. 1919, 83. Ragaz' positive Beurteilung von Streiks muss auch vor dem zeitgeschichtlichen Hintergrund gesehen werden: Anfangs des Jahrhunderts gehörten Arbeiterstreiks zum Alltag. Zwischen 1880 und 1914 fanden in der Schweiz 2426 Steiks statt. Der Höhepunkt war 1905-1907 (Ragaz war damals am Basler Münster) mit gegen 250 Streikfällen pro Jahr! (Quelle: Untersuchungen von Erich Gruner zu den Streiks 1880-1914, dargestellt im Tages-Anzeiger vom 28. Dezember 1982, 41.

279 L. Ragaz, Neue Wege 1937, 399 (Sept.).

beiter dieselben Rechte hätten, also in einer "Arbeitsdemokratie", aber "auf dem Boden des Kapitalismus, auch des ein wenig gezähmten, ist ein wirklicher Arbeitsfrieden nicht möglich" (280).

Eine "tödliche Gefahr für den Sozialismus" (281) war für Ragaz auch die Richtlinienbewegung (282), die 1936/37 angesichts der aussenpolitischen Bedrohung einen möglichst grossen, breit abgestützten innenpolitischen Konsens und Kompromiss und damit eine sehr typische Konkordanzlösung anstrebte. "Kann man sich etwas Unklareres, Gedankenloseres vorstellen als dieses Schlagwort: Konzentration auf die Mitte? Wo liegt sie?" (283), fragte Ragaz. Demokratie werde hier "bedingungslos" (284). Die Richtlinienbewegung sei "eine Mischung von Gut und Böse. Gut ist das Ziel..., aber falsch ist der Weg" (285).

Die Richtlinienbewegung erstrebte auch die Regierungsbeteiligung der Sozialdemokraten im Bundesrat. Ragaz lehnte dies ab, weil es die Sozialdemokratie schwäche (286) und in eine "sozialreformerische Kleinbürgerpartei" verwandle (287). So wie Ragaz eine Ein-

---

280 L. Ragaz, Neue Wege 1944, 520.

281 Ebd., 283.

282 Sie wird knapp und präzis beschrieben von Paul Schmid-Ammann, einem Mitbegründer der Richtlinienbewegung und langjährigem Chefredaktor des sozialdemokratischen "Volksrecht", in seinen Lebenserinnerungen "Unterwegs von der politischen zur sozialen Demokratie" (Zürich 1978, 55-62). Die Richtlinien der Richtlinienbewegung waren: Anerkennung der Demokratie, positive Einstellung zur Landesverteidigung, religiöse Toleranz als Voraussetzung des religiösen Friedens, ein gemeinsames Programm für den wirtschaftlichen Wiederaufbau durch soziale Grechtigkeit und Solidarität im Wirtschaftsleben. Diese Richtlinien waren im Oktober 1936 vom Schweiz. Gewerkschaftsbund, den Angestelltenverbänden, dem Schweiz. Verband Evangelischer Arbeitnehmer und den Jungkatholiken erarbeitet worden. Die Sozialdemokratische Partei der Schweiz schloss sich an, nicht aber die drei grossen bürgerlichen Parteien Freisinnige, Katholisch-Konservative und Bauern-, Gewerbe- und Bürgerpartei. Damit scheiterte dieser Versuch einer breiten Zusammenarbeit bürgerlicher und sozialistischer Kräfte in einer grossen Koalition.

283 L. Ragaz, Neue Wege, 1937, 284, auch 143.

284 Ebd., 143.

285 Ebd., 284.

286 Ebd., 283, 340f.

287 Ebd., 399.

parteienregierung als Schwächung der Demokratie betrachtete (288), so auch eine Allparteienregierung, bei der eine starke Opposition fehlt. "Ohne eine solche Opposition verfällt die Schweiz dem sicheren Tode", schrieb Ragaz gegen die sozialdemokratische Bundesratsbeteiligung (289). Die Bundesratsbeteiligung der SPS sei eine bürgerliche Prämie für das sozialdemokratische Bekenntnis zur Armee und zum Arbeitsfrieden. Der Sozialismus verliere damit "alle begeisternde Kraft" und "seinen revolutionären Charakter." (290) Eine SP-Bundesratsbeteiligung sei allenfalls mit ganz charakterstarken Persönlichkeiten möglich, räumte Ragaz trotzdem ein (291).

Gegen Ragaz wertete der Sozialdemokrat und Freund von Ragaz, Paul Schmid-Ammann, die Richtlinienbewegung geradezu als Wegbereiter der Konkordanzdemokratie, indem sie beitrug, "dass der Gedanke der Mitbeteiligung der Sozialdemokratie an der Landesregierung auch in breiten bürgerlichen Kreisen sich durchsetzte. Sie öffneten damit den Weg zur Konkordanzdemokratie, die schliesslich im Jahre 1959 mit dem Eintritt zweier Sozialdemokraten in den Bundesrat ihre heutige Form gefunden hat." (292)

2.3.2.4 Zusammenfassung und Würdigung

1. Die Ausrichtung auf das Reich Gottes und der Sozialismus als die relativ beste Abbildung des Gottesreiches ist Zentrum und Ansatz der Theologie von Leonhard Ragaz.

2. Die Demokratie gehört konstitutiv zum Sozialismus und auch zur Schweiz. Diese schweizerische Demokratie ist aber im Zerfall begriffen. Dieser kann nur aufgehalten werden, indem zur politischen Demokratie die soziale dazukommt.

3. Die innenpolitischen Spannungen von 1918 oder vor dem Zweiten Weltkrieg müssen nach Ragaz durch Bereitschaft zu konkordantem Verhalten und Einsatz für das Gemeinwohl überwunden werden. Klassengegensätze dürfen aber nicht überdeckt werden, wie das nach Ragaz in der Richtlinienbewegung und im Friedensabkommen geschah. Konkordanz und Versöhnung müssen an klare Bedingungen gebunden werden, nämlich die Ueberwindung der Klassengegensätze.

---

288 L. Ragaz, 1918, 129.
289 Neue Wege, 1943, 540.
290 Ebd., 539.
291 Vergl. auch Willy Spieler: Ohne Opposition verfällt die Schweiz dem sicheren Tode. Leonhard Ragaz zur Bundesratsbeteiligung der SPS, Neue Wege 1984, 45-51.
292 Paul Schmid-Ammann, 1978, 62.

4. Eine umfassendere Würdigung und Beurteilung von Ragaz würde hier den Rahmen weit sprengen und kann auch erst später (Kp.7) erfolgen. Zwei Beobachtungen seien aber festgehalten:
a) Ragaz hat sich wie kaum ein Schweizer Theologe auf die konkrete politische Situation der Schweiz bis in alle Details eingelassen. Bei aller Situationsbedingtheit seiner Aussagen besticht die Konkretion, die ständige Konfrontation mit dem Reich Gottes und die "Fleischwerdung" des Wortes Gottes in seiner Theologie.
b) Dass Konkordanz und Versöhnung bei Ragaz an klare Bedingungen gebunden sind, macht ihn zu einem unbequemen, hartnäckig kämpfenden Christen, der aber einen scharfen Blick für falsche, Konflikte überdeckende statt lösende Kompromisse hatte.

2.3.3 Karl Barth (1886-1968)

Karl Barth lehrte fast ein halbes Jahrhundert lang systematische Theologie (1921-35 in Deutschland, 1935-62 in Basel) und übte von allen bisherigen Schweizer Theologen unseres Jahrhunderts den unbestritten prägendsten Einfluss auf Kirche und Gesellschaft aus. Barth hatte sich wiederholt mit dem Problem der Staatsformen, vor allem mit Demokratie (293) und Sozialismus auseinandergesetzt.

2.3.3.1 Ansatz: Methode der Analogie

Sein methodischer Ansatz war dabei - wie bei allen ethischen Fragen - die analogia fidei. Barth lehnte jeden Versuch ab., vom Sein des Menschen oder der Natur auf das Sein Gottes zu schliessen, wie das die natürliche Theologie tut. Gott kann nicht durch menschliche Vernunft aus den geschaffenen Dingen erkannt werden, wie das die katholische Kirche mit ihrer Lehre der analogia entis vertritt (294). Wir können nur im Glauben an das in Jesus Christus geschehene Ereignis, durch die analogia fidei, erkennen, wer Gott ist und was er von uns will (295).

---

293 Zentral: Karl Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, ThSt. 20, 1946, (zit. nach: Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde. Thst. 104, Zürich 1979, 49-82). Zu Barths Verhältnis zur Demokratie vergl. auch Ulrich Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München 1977, 207-217 und 243-249.

294 Karl Barth: KD II/1, 86.

295 Ob Barth die analogia fidei als Kampfformel gegen die katholische Lehre der analogia entis entwickelt hat, wie man aus KD I/1, VIIIf schliessen könnte, oder als "theologische Neuschöpfung ", wie Pöhlmann meint (Hans Georg Pöhlmann: Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage nach der Analogie

Barth braucht auch den Begriff der analogia relationis: "Wie Gott für den Menschen ist, so der Mensch für den Menschen: indem nämlich Gott für ihn ist, so dass die analogia relationis als Sinn der Gottebenbildlichkeit mit irgendeiner analogia entis nicht verwechselt werden kann." (296) Der neue Mensch, der Glaubende, "existiert als Mensch analog zur Existenzweise Gottes ... Er bildet Gott ab." (296a) Die analogia fidei ist also nicht nur eine Weise der Erkenntnis, sondern der Ethik: Die Erkenntnis des Glaubenden ist "ein tätiges, ein ihn selbst angehendes und in Bewegung setzendes Wissen um Jesus Christus", bei dem der Mensch sich "parallel schalten, sich in Entsprechung zu ihm, an den er glaubt, gestalten muss, dass er nur noch im Gleichnis Jesu Christi als des für ihn Gestorbenen und Auferstandenen sein kann und will." (296b)

Dieser Ansatz Barths ist meines Erachtens unaufgebbar. Er ist für unser Thema insofern entscheidend, als die Staatsordnungen damit nicht ewiggültige Schöpfungsordnungen, sondern im Glauben je neu zu verantwortende menschliche Strukturen sind, mit denen der Mensch - in aller Unvollkommenheit - gleichnishaft Gottes Willen zu gestalten versucht. Barths Leitfrage könnte etwa so formuliert werden: Welche politischen Strukturen eignen sich am besten, die Taten Gottes für die Menschen im menschlichen Zusammenleben gleichnishaft sichtbar zu machen? (297)

Dabei findet eine Bewegung der Gesellschaft in der Weltgeschichte statt, die Barth in drei Stufen sieht:

1. Absolutes Endziel: das in der Erlösung kommende Reich Gottes.

2. Ein innerweltlicher Zielzustand: die versöhnte Gesellschaft als die uneingeschränkt gute Antwort des Menschen auf das Versöhnungswerk Jesu Christi.

3. Positive und negative Zwischenstationen innerhalb der Weltgeschichte. Dazu gehören die empirisch erfassbaren Gesellschaftsordnungen, in denen entweder die Elemente des Versöhnten oder des Unversöhnten überwiegen (298). Zu den positiven Zwischenstationen und -zielen rechnet Karl Barth auch die demokratisch-sozialistische Gesellschaftsordnung.

---

bei Karl Barth, Göttingen 1965, 112), sei hier dahingestellt.

296 K. Barth, KD III/1, 219.

296a K. Barth: KD IV/2, 185f.

296b K. Barth: KD IV/1, 860.

297 So z.B. K. Barth, 1946, 65-67.

298 Vergl. U. Dannemann, 1977, 241.

2.3.3.2 Demokratie

Für Barth sind alle Staatsformen unvollkommen und relativ. "Die christliche Gemeinde ist dem Wechsel der Staatsordnung gegenüber darin unabhängig, dass sie - im Worte Gottes begründet und ihm allein verpflichtet - in keiner alten oder neuen Staatsordnung mehr als einen unvollkommenen, bedrohten und befristeten menschlichen Versuch sehen kann..." (299). Trotz dieser Relativität lehnt Barth gewisse Staatsformen entschieden ab; so wendet er sich "gegen jeden Totalitarismus." (300)

Umgekehrt bemerkt Barth, "dass die christlich-politische Richtung und Linie, die sich vom Evangelium her ergibt, eine auffallende Neigung nach der Seite verrät, die man gemeinhin und allgemein als die des 'demokratischen' Staates zu bezeichnen pflegt... 'Demokratie' in irgend einem technischen (schweizerischen, amerikanischen, französischen usw.) Sinn des Begriffs ist zwar sicher nicht notwendig die Gestalt des im christlichen Sinn rechten Staates... Man kann und muss auch eingestehen, dass das Wort und der Begriff 'Demokratie' ('Volksherrschaft') ein ohnmächtiges Mittel ist, um das auch nur annähernd zu bezeichnen, was es nach christlicher Einsicht mit der der göttlichen Anordnung entsprechend konstituierten und existierenden Bürgergemeinde auf sich hat...Es gibt schon eine Affinität zwischen der Christengemeinde und der Bürgergemeinde der freien Völker!" (301)

Demokratie hat nach Barth eine Affinität zur Versöhnung der Welt mit Gott, weil ihre Grundwerte (Freiheit, Gerechtigkeit, Solidarität) eine Affinität zum göttlichen Ziel der Versöhnungsgeschichte haben (302) und weil sie "zur freien Verantwortlichkeit jedes einzelnen Bürgers führt." (303)

Barth kritisiert die Demokratie aber auch wiederholt. Seine Kritik der existierenden Demokratiemodelle betrifft vor allem zwei Punkte:

---

299 Karl Barth: Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnung. Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zollikon- Zürich 1948, 37. Vergl. auch Karl Barth: Eine Schweizer Stimme 1938-45, Zollikon-Zürich 1945 (I), 292.

300 Karl Barth: Die Kirche zwischen Ost und West (1949), in : Der Götze wackelt, Berlin 1961, 124-143 (136). Barth wendet sich gegen jene kalten Krieger, die nur den sowjetischen Totalitarismus bekämpfen.

301 K. Barth, 1946, 76.

302 K. Barth, 1945 (I), 292.

303 Karl Barth: Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945 (II), 41.

1. Die Demokratien seien bei der "formalen Demokratie" stehengeblieben (304). Demokratie sei meist nur im engen politischen Bereich gewährleistet, nicht aber im sozialen und wirtschaftlichen. Demokratie ohne sozialen Inhalt, ohne Sozialismus genüge nicht. "Der Kommunismus könnte aber auch ohne Krieg einfach dadurch triumphieren, dass sein schlechteres Angebot den westlichen Massen...immer noch besser erscheinen könnte als das, was man ihnen unter der Maske 'Demokratie' auf unserer Seite zu bieten wagt. Wer den Kommunismus nicht will - und wir wollen ihn alle nicht - der trete gerade nicht gegen ihn in die Schranken, sondern stehe für einen ernsthaften Sozialismus!" (305)

2. Barth kritisiert immer wieder die Bürokratisierung (306) des menschlichen Lebens: "Ein Bureau ist eine Stelle, wo die Menschen unter gewissen Schemata betrachtet und nach bestimmten Plänen, Grundsätzen und Regeln behandelt, abgefertigt, verarztet werden. Das kann dann dazu führen, dass die Menschen selbst - die Behandelnden und die Behandelten - sich gegenseitig unsichtbar werden... Nicht der Bureaulist, aber der Bureaukrat ist unter allen Umständen ein Unmensch." (307)

Die Bureaukratisierung sei Ausdruck der Instrumentalisierung und Verdinglichung des Menschen (308). Diese betrifft nicht nur den Bereich des Politischen, sondern ebenso des Oekonomischen, der Familie, der Religion, der Ideologie (309). Gott will aber ein "Sein in der Begegnung." (310) Der Mensch soll nicht zur Sache werden. Barths Begründung für diese Kritik liegt in der Christologie: Das Verhältnis Gottes zu dem Menschen Jesus und damit zu allen Menschen ist das Gegenteil eines sachlichen, verdinglichten Verhältnisses (311).

Diese Bureaukratiekritik ist keine Kritik speziell der Konkordanzdemokratie, sondern eher eine Kritik der in allen hochindustralisierten Gesellschaften und Sozialstaaten zu beobachtenden Bürokratisierung des Lebens. Hierin deckt sich Barth mit dem von Politologen beobachteten und kritisierten Prozess der Bürokratisierung (vergl. Kp.2.1.3.13); er begründet seine Kritik aber nicht mit der politischen Funktionsfähigkeit oder wirtschaftlichen Belastung des Staates durch Bürokratien, sondern mit dem christlichen Menschenbild.

---

304 K. Barth, 1945 (II), 45; 1946, 68f.
305 K. Barth, 1949, 154.
306 Vergl. dazu U. Dannemann, 1977, 169-175.
307 K. Barth, KD III/2, 302.
308 K. Barth KD IV/2, 493-494; KD III/4, 605-607.
309 K. Barth, KD IV/2, 193-199, 615-626; KD IV/3.2., 796-802.
310 K. Barth KD III/2, 296.
311 K. Barth, KD IV/3.1, 441.

2.3.3.3 Konkordanzdemokratie

Barth äussert sich nirgends in einem grösseren Beitrag speziell zur Form der schweizerischen Konkordanzdemokratie. Seine Stellung dazu wird am ehesten deutlich aus seinen Schriften über den Wiederaufbau Deutschlands direkt nach dem Zweiten Weltkrieg (312) sowie Einzeläusserungen aus "Christengemeinde und Bürgergemeinde" und der Kirchlichen Dogmatik. Barths Demokratieverständnis kann folgendermassen präzisiert werden:

1. Demokratie muss soziale und wirtschaftliche Demokratie einschliessen (313). Darin zeigt sich, dass für Barth neben der Demokratie der Sozialismus in Form des demokratischen Sozialismus ein zentraler gesellschaftspolitischer Grundwert war (314).

2. Direkte Demokratie: Die repräsentative Demokratie entfremdet sich immer wieder von seinen Bürgern. Wie die Kirche von unten, von den Gemeinden her aufgebaut sein soll (315), Kongregationalismus und synodale Struktur der Kirche also betont werden, so soll die Demokratie Basisdemokratie sein (316). Schon die Bezeichnung des Staates als "Bürgergemeinde" zeigt, dass Barth nationale und kantonale Behörden nur als gemeinsamen Ausdruck des Willens der Ortsgemeinden versteht. Dieses Demokratieverständnis ist wesentlich von der schweizerischen Erfahrung des überschaubaren, kleinräumigen politischen Gemeinswesens geprägt (317).

3. Konkordanzdemokratie: Barth äusserte sich - legitimiert durch seine Professorentätigkeit 1921-1935 in Deutschland - zum Wiederaufbau Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg, indem er eine stark an der Schweiz orientierte Form der Demokratie vorschlug. Unter dem Druck der Situation, dass in Deutschland alle Kräfte für den gemeinsamen Neuaufbau eingesetzt werden müssten, plädierte er für ein konkordantes, kompromissbereites demokratisches Verhalten:

---

312 Karl Barth: Wie können die Deutschen gesund werden? Zollikon-Zürich 1945 (III), K. Barth, 1945 (I) und 1945 (II).

313 K. Barth, KD III/4, 525f; 1945 (II), 45; 1946, 69.

314 Barth setzt sich allerdings vom Sozialismus in kommunistischer Ausprägung ab und versteht seinen Ansatz als dritten Weg jenseits von Kapitalismus und Staatssozialismus, besonders in: Die Kirchen zwischen Ost und West, 1949 (Berlin 1961), z. B. 142.

315 K. Barth, 1945 (II), 34-36, 47-49.

316 K. Barth, 1961, 99.

317 Barth selbst spricht vom "Helvetizismus 'Bürgergemeinde'" (1946, 49). Gleichzeitig ist damit eine Kritik an jeglicher Form von Elitenkartell (vergl. Kp. 2.1.3.7) impliziert.

"Heute geht es nicht um Kampf, sondern um Aufbau." (318) Es gehe darum, "nicht gegeneinander, sondern miteinander und füreinander zu denken, zu reden und zu handeln." (319) und die Parteikämpfe hintanzustellen. Es gehe nicht um grosse ideologische Entwürfe, sondern um pragmatische Politik, d.h. darum, "fähig werden (ein wenig nach englischem oder schweizerischem Vorbild) Tagespolitik zu treiben, d.h. sich mit den Anderen an einen Tisch zu setzen und miteinander zu reden..., um endlich einmal um des Lebens willen aufeinander zu hören..., um einen von den guten, brauchbaren, sauberen Kompromissen, bei denen niemand seine Ueberzeugung verraten, bei denen aber auch niemand den Anderen umbringen muss, mit denen man dafür jeweils wieder einen kleinen Schritt weiter kommt!" (320)

Damit greift Barth wesentliche Elemente der Konkordanz auf, wie wir sie in Kp.2.1.3.2, 2.1.3.3 und 2.1.3.8 beschrieben haben. Auch theologisch aufschlussreich ist, dass der Rückgriff auf Konkordanz gerade in einer Krisensituation wie jener des Aufbaus nach dem Zweiten Weltkrieg erfolgte.

Konkordanz als Konfliktlösung ist bei Barth aber nicht nur situationsbedingt, sondern entspringt doch auch wesentlich seiner theologischen Anthropologie: Der Mensch in seiner Bestimmung als Gottes Bundesgenosse kann nicht nur vom "Ich bin" her handeln, indem er die Welt nur von sich aus denkt. Eine "Humanität ohne den Mitmenschen" ist nicht zu rechtfertigen (321). Die Bestimmung des Menschen liegt vielmehr in der Ich-Du-Begegnung (322). "Unterordnung unter Gott" heisst eben gleichzeitig "Zusammenordnung mit seinem Mitgeschöpf." (323)

Daraus folgt, dass die Zwecke des Handelns kooperativ gesetzt werden müssen. Barth verdeutlicht das v.a. in seinen Aussagen zu Arbeit und Sozialpartnerschaft in der Kirchlichen Dogmatik: "Humanität" als ein zentrales Kriterium verantwortbarer Arbeit bedeute ein "Nebeneinander und Miteinander" und nicht "Ohneeinander und Gegeneinander." (324) Wo der Mensch sich gegen Gottes Gebot der Mitmenschlichkeit wehrt, dort "muss seine Arbeit wie im Zeichen des Konkurrenzkampfes, so auch in dem der Ausbeutung, des offenen, durch den Klassenkampf geprägten oder auch des sozia-

---

318 K. Barth, 1949, 141.
319 K. Barth, 1945 (II), 13.
320 K. Barth, 1945 (III), 15.
321 K. Barth, KD III/2, 274-276.
322 K. Barth, KD III/2, 296.
323 K. Barth, KD III/3, 192-198 (192).
324 K. Barth, KD III/4, 615.

listisch getarnten Klassenkampfes stehen." (325) Konkurrenz- wie Klassenkampf gelte es durch entsprechende Gegenbewegungen zu überwinden. Als Beispiel nennt Barth - wohl in Anspielung auf das schweizerische Friedensabkommen? - "schöne Möglichkeiten gegenseitiger freier Treue zwischen Arbeitgeber und Arbeitnehmer" (326).
Er kritisiert aber gleichzeitig - auch als implizite Kritik am Friedensabkommen? - alle Formen der Scheinkonkordanz: "Das ist das soziale Unrecht in seiner im Unterschied zur einfachen Konkurrenz weniger greifbaren, weil ja eben scheinbar auf Koordination begründeten, in freien Verträgen auf Gegenseitigkeit scheinbar sehr rechtmässigen Gestalt, das aber gerade in seiner gewissen Scheinheiligkeit nur um so erdrückender und aufreizender ist, den Arbeitsfrieden nur umso gründlicher unmöglich machen muss" (327), weil die Stärkeren den Schwächeren "den angeblich 'freien' Arbeitsvertrag diktieren." (328)

Barths Haltung zur Konkordanz kann folgendermassen zusammengefasst werden: Konkordanz ja (aus Gottes Gebot zur Mitmenschlichkeit), aber nicht um jeden Preis (um nicht eine nur scheinbare Mitmenschlichkeit zu schützen). Bei Barth liegt die Grenze von Konkordanz und Kompromiss für Christen dort, wo sie nicht mehr an Gottes Reich und Gottes Gebot erinnern. Christen werden sich für eine ganz bestimmte Richtung einsetzen müssen, "über die es in der Christengemeinde zwar im einzelnen immer neuer Verständigung bedarf, über die es aber in der Sache keine Diskussion geben und die sie auch nach aussen nicht zum Gegenstand von Nachgiebigkeiten und Kompromissen machen kann." (329) Aufgrund dieses Zitates kommt Hermann Ringeling zum Schluss: Das Kompromissthema entfällt damit (bei Barth.cs) als buchstäblich gegenstandslos." (330) Aufgrund meiner bisherigen Ausführungen müsste man wohl eher sagen, das Kompromissthema erfahre bei Barth hier seine Grenze. Es wird aber keineswegs gegenstandslos.

4. Oeffentlichkeit: Barth ist gegen alle "Geheimpolitik und Geheimdiplomatie." (331) Demokratie müsse durch grösstmögliche Oef-

---

325 Ebd., 625.
326 Ebd., 623.
327 Ebd., 622.
328 Ebd.
329 K. Barth, 1946, 60.
330 Hermann Ringeling: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründungen, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. III, Freiburg 1982, 93-116 (101).
331 K. Barth, 1946, 71.

fentlichkeit und Transparenz gekennzeichnet sein. "Wo Freiheit und Verantwortlichkeit im Dienst der Bürgergemeinde Eines sind, da kann und muss vor Aller Ohren geredet, vor Aller Augen gehandelt werden." (332) Diese Oeffentlichkeit ist die Analogie zur "Enthüllung des wahren Gottes und seiner Offenbarung", "als dem Licht, das in Jesus Christus dazu aufgeleuchtet ist, dass es die Werke der Finsternis zerstöre." (333) Damit widerspricht Barth klar der in Kp. 2.1.3.9 festgestellten mangelnden Oeffentlichkeit der schweizerischen Konkordanzdemokratie.

5. Gewaltentrennung: Barth befürwortet eine klare Gewaltentrennung, denn "kein Mensch ist ein Gott, der die Funktion des Gesetzgebers und des Regenten, die des Regenten und die des Richters ohne Gefährdung der Souveränität des hier wie dort zu respektierenden Rechtes in seiner Person zu vereinigen vermöchte." (334) Die Gewaltentrennung bilde die Analogie zur "Verschiedenheit der Gaben und Aufträge des einen Heiligen Geistes." (335)

2.3.3.4 Zusammenfassung und Würdigung

1. Barth kommt mithilfe der Methode der analogia fidei zum Schluss, das Evangelium habe - bei aller Relativität der Staatsordnung - eine auffallende Tendenz zur Demokratie.

2. Die Demokratie darf aber nicht nur eine formale, sondern muss auch eine soziale und möglichst direkte sein.

3. Barth kritisiert, dass die Demokratien zumeist nur formale sind und die Bürokratisierung des Lebens zu stark ist.

4. Konkordanz als Konfliktlösungsmechanismus empfiehlt er zumindest für bestimmte konkrete Situationen wie den Aufbau Deutschlands nach dem Zweiten Weltkrieg, begründet im "Miteinander ", das erst die Humanität des Menschen ausmacht.

5. Neben der Anerkennung der beeindruckenden theologischen Reflexion der politischen Fragen bei Barth seien zwei kritische Bemerkungen angefügt:
a) Die Methode der analogia fidei stösst m.E. dort an Grenzen, wo bis in Details politische Aussagen aus theologischen Positionen

---

332 Ebd.

333 Ebd. Zur Oeffentlichkeit des Wortes Gottes bei Karl Barth vergl. auch Eckhard Lessing: Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl Barths und Friedrich Gogartens, Gütersloh 1972, 185-192, 268-275.

334 K. Barth, 1946, 71.

335 Ebd., 70.

heraus deduziert werden. Wo Barth z.B. die Gewaltentrennung aus der Verschiedenheit der Gaben des Geistes herleitet, ist die Methode der analogia fidei wohl überspannt. Damit ist aber nicht die an sich sehr wichtige Methode der analogia fidei als solche in Frage gestellt!

b) Trotz Barths politischen Scharfsinn fehlt die Auseinandersetzung mit konkreten Ergebnissen der Sozialwissenschaften, wie sie in Kp. 2.1 zusammengefasst sind. Eine sozialethisch verantwortbare Aussage muss diese heute mit reflektieren.

2.3.4 Emil Brunner (1889-1966)

2.3.4.1 Ansatz: Schöpfungsordnungen

Emil Brunner, 1924-1954 Professor für systematische und praktische Theologie an der Universität Zürich, ging für seine Theologie und Ethik von einem ganz andern Ansatz als demjenigen von Karl Barth aus, obwohl er wie dieser von den Schweizer religiösen Sozialisten Hermann Kutter und Leonhard Ragaz wie von Christoph Blumhardt beeinflusst war und wie Barth die dialektische Theologie vertrat, ja einer ihrer wesentlichen Exponenten war.

Sein schöpfungs- bzw. ordnungstheologischer Ansatz (336) brachte ihn in scharfen Gegensatz zu Barth (337). Brunner definiert die Schöpfungsordnung in seinem Grundlagenwerk "Das Gebot und die Ordnungen" so: Wir verstehen darunter solche Gegebenheiten des menschlichen Zusammenlebens, die allem geschichtlichen Leben als unveränderliche Voraussetzungen zugrunde liegen, darum in ihren Formen zwar geschichtlich variabel, aber in ihrer Grundstruktur unveränderlich sind, und die zugleich in bestimmter Weise die Menschen aufeinander hinweisen und zusammenfügen." (338) Schöpfungsordnungen sind von Gott dem Schöpfer gesetzte und als "Gesetze" allgemein erfahrbare Grundkonstanten im menschlichen Zusammenleben. Sie sind für jedermann erkennbar, auch ohne Offenbarungsglauben (339).

---

336 Vergl. dazu: Emil Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, bes. Kp. 11-13, 21, 27, 30. Hartmut Weber: Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970, 25-40. Arthur Rich: Wirtschaftsethik, Zürich 1984, 142-150. Theo Vogt: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog. Zürich 1970, 147-198.

337 Karl Barth: Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.

338 E. Brunner, 1932, 194.

339 Brunner spricht in "Das Gebot und die Ordnungen" von "natür-

Die Schöpfungsordnungen konkretisieren sich nach Brunner in "natürlichen Gemeinschaften." (340) Dazu gehört als wichtigste die "Lebensgemeinschaft" von Ehe und Familie, dann die "wirtschaftliche Gemeinschaft", die "Volks- und Rechtsgemeinschaft" (Staat) (341), die "Kulturgemeinschaft" und - das mag erstaunen - die "sichtbare Kirche" als "Glaubensgemeinschaft".

Neben die Schöpfungsordnungen, die dem Schöpfergott und der Schöpfergnade entspringen und zum Gebot des Schöpfers hinführen, tritt Gottes Wille als Erlöser, die Erlösergnade und das Gebot des Erlösers (342). "Als der Schöpfer fordert Gott die Anerkennung seiner Ordnungen und die Einfügung in sie als erstes; als der Erlöser fordert er zugleich, als zweites, die Nichtanerkennung der gegebenen Ordnung und ein neues Tun im Blick auf das kommende Gottesreich." (343) Das Gebot des Erlösers fordert "Widerstand" gegen Bestehendes, "weil es den Dienst am Nächsten fordert." (344) Es "bedeutet auch ein scharfes Nein zur Welt, wie sie ist" (345). Noch deutlicher formuliert Brunner so: "Ja, man kann vom christlichen Ethos mit ebenso viel Recht sagen, es sei revolutionär, als es sei konservativ." (346)

Die Einfügung in die bestehenden Ordnungen steht bei Brunner aber trotz allem an erster Stelle und führte bei ihm zu einer zunehmenden konservativ bewahrenden Haltung, währenddem bei Barth und bei Ragaz die eschatologische Kritik an den bestehenden Ordnungen im Vordergrund stand. Brunner bezeichnet seine Ethik auch als "Interimsethik" (347), d.h. als Ethik zwischen Schöpfung und Erlösung. Sie ist eine Ethik der Versöhnung: "In der Versöhnung durch Jesus Christus verstehen wir erst, was es heisst, Schöpfung und Erlösung." (348)

Entscheidend für Brunners Ethik ist auch sein <u>personalistischer Ansatz</u> (349): Verantwortung hat bei ihm personale Struktur, d.h. geschieht zwischen Ich und Du. Anknüpfend an Martin Buber heisst

---

licher Sittlichkeit" (3ff), wobei er sich von der katholischen Naturrechtslehre abgrenzt.

340 E. Brunner, 1932, 313-551.

341 Der Begriff Volksgemeinschaft taucht schon bei Ragaz auf und ist möglicherweise von ihm übernommen.

342 E. Brunner, 1932, 111-115.

343 Ebd., 192.

344 Ebd., 202.

345 Ebd., 112.

346 Ebd.

347 Ebd., 108.

348 Ebd.

349 Vergl. dazu Th. Vogt, 1970, 191-198.

Menschsein bei Brunner dialogische Existenz (350). Daraus ergibt sich eine Zurückhaltung gegenüber allem Institutionellen.

Dieser Ansatz bietet - so Arthur Rich, dessen Kritik ich teile - "keine zureichende Handhabe für die sich aufdrängenden, sozialethisch zu verantwortenden Aenderungen der vorfindlichen Wirklichkeit", denn: "Dass Strukturen böse sein können, tönt bei Emil Brunner höchstens am Rande an. Seinem personalistischen Ansatz zufolge steckt das Böse in den Personen." (351)

2.3.4.2 Demokratie

Für Brunner gehört der Staat als solcher zu den Schöpfungsordnungen. Demgegenüber ist "die Staatsform eine relative Sache. Man kann nicht von der aus Gottes Wort zu entnehmenden richtigen Staatsform sprechen. Jede Staatsform, auch die beste, kann entarten, und mancherlei Staatsformen können je nach den geschichtlichen Umständen gut sein." (352) Bei aller Relativität ist für Brunner "die Demokratie zweifellos, da wo die Bedingungen dafür gegeben sind, die gerechteste aller Staatsformen darum, weil sie jeden zum Mitverantwortlichen der staatlichen Machtausübung macht." (353)

Zu den Bedingungen gehört, dass das Volk für die Demokratie reif sein muss, d.h. "Einsicht in die Notwendigkeit des Staates" hat (354). Für Brunner (wie Barth und Ragaz) genügt aber die formale Demokratie nicht: "Nicht die formale Demokratie als solche - über deren Güte man ja in Treuen verschieden denken kann - wohl aber eine solche Ordnung des Staatswesens, in dem der Wille des Volkes zur Geltung kommt, muss sich mit Notwendigkeit aus den reformierten Prinzipien ergeben." (355) Anders als Barth und Ragaz ist Brunner aber gegenüber einer sozialen Demokratie, die auch die Wirtschaftsdemokratie einschliesst, sehr skeptisch (356).

Bei aller positiven Einschätzung der Demokratie ist bei Brunner aber auch eine tiefe Skepsis ihr gegenüber zu spüren. Er kann das optimistische Menschenbild Rousseaus nicht teilen, wonach die

---

350 Vergl. Emil Brunner: Wahrheit als Begegnung, Zürich 1938.
351 A. Rich, Sozialethik im Industriezeitalter 1. Teil. Vorlesungsnachschrift, Zürich 1974, 54; ähnl. ders. 1984, 148f.
352 Emil Brunner: Die reformierte Staatsauffassung. Vortrag vor der Neuen Helvetischen Gesellschaft, Zürich 1938, 20f.
353 E. Brunner, 1943, 237.
354 Ebd., 238.
355 E. Brunner, 1938, 22f.
356 E. Brunner, 1932, 399f.

Volkssouveränität eben auch gerechte Gesetze hervorbringe (357). Vielmehr habe man es immer wieder erleben müssen, "dass die Mehrheit des Volkes das gerechte Gesetz verwarf und das ungerechte Gesetz wählte." (358) Deshalb nennt Brunner immer wieder vier Gefahren für die Demokratie:

1. Abgleiten in die "Anarchie", der gegenüber "das Uebel einer autoritären Regierungsform als das kleinere erscheinen mag." (359)

2. Abgleiten in die "Ochlokratie" (Pöbelherrschaft), bei der die Mehrheit die Minderheit tyrannisieren könne (360) oder die Mehrheit freiwillig-demokratisch den Weg "zur diktatorischen Regierungsform" einschlage (361).

3. Abgleiten in Totalitarismus, denn "gegen das Totalitätsprinzip bietet die demokratische Verfassung als solche durchaus keine Garantie." (362)

4. Zersetzung der Demokratie durch "Materialismus und Gottlosigkeit". (363)

2.3.4.3 Konkordanzdemokratie

Brunner setzt sich nirgends explizit mit der spezifischen Form der Konkordanzdemokratie auseinander. Vielmehr steht die durch das Dritte Reich und den Kommunismus bedingte Auseinandersetzung über Demokratie und Totalitarismus im Zentrum seiner Ueberlegungen. Dennoch lassen sich Aussagen Brunners auf die Konkordanzidee wie auf Fragen von Vermittlung und Kompromiss übertragen:

Kooperation: Brunner betont aus seinem personalen Ansatz die Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen, "die den einen des andern bedürftig macht, also die Angelegenheit des Lebens auf 'Austausch', 'Kooperation' und - dies allein entscheidet: Gemeinschaft, im

---

357 Ebd., 454. In der Skepsis gegen Rousseau zeigt sich ein weiterer Unterschied zu Barth, dessen Demokratieauffassung sich stark an Rousseau anlehnt, wie U. Dannemann (1977, 245-248) aufgezeigt hat.

358 E. Brunner, 1943, 238.

359 E. Brunner, 1932, 454.

360 E. Brunner, 1932, 454; 1943, 239.

361 Emil Brunner: Der Staat als Problem der Kirche. Vortrag vor dem Zürcherischen Pfarrkapitel, Bern 1933, 18. Es wurde 1933 mit Blick auf Deutschland gesagt.

362 E. Brunner, 1938, 27.

363 E. Brunner, 1933, 19.

Sinn des 'Miteinandermüssens', oder also des 'Voneinanderherseins'" anlegt (364). "Echte Liebe ist ein 'sich vom andern abhängig Wissen' und 'sich in Abhängigkeit begeben.'" (365). Dieser "Verzicht auf Selbstgenügsamkeit" (366) entspricht der "christlichen Konzeption des einzelnen und der Gemeinschaft" (367), die sich sowohl vom Kollektivismus wie vom Individualismus abgrenzt. Dieses kooperative "Miteinadermüssen" gilt auch für die verschiedenen Gruppen, Parteien und Richtungen in der Volksgemeinschaft, im Staat (368).

Sozialpartnerschaft (vergl. Kp. 2.1.3.2): Dieses kooperative Verhalten soll auch den wirtschaftlichen Bereich umfassen, indem eine "Arbeitsgemeinschaft" verwirklicht wird: "Es ist das Wünschenswerte, dass die Arbeitgeber von sich aus, aus freiem Entschluss und in freier Vereinbarung mit der Arbeiterschaft, diese Arbeitsgemeinschaft verwirklichen, wie dies zum Beispiel durch den Gesamtarbeitsvertrag wenigstens teilweise geschieht. Es ist aber notwendig, dass da, wo die Arbeitgeber selbst diese Einsicht nicht aufbringen, die Gemeinschaft sie zwingt, von ihrem Herr-im-Hause-Standpunkt abzutreten." (369) Das "Wohl des andern" (370), das Wohl der Gegenpartei, soll immer im Auge behalten werden. Mit der Kooperation, die auf freier Vereinbarung beruht, ist ein wesentliches Grundprinzip der Konkordanz formuliert (vergl. die Definition von Konkordanz Kp. 2.1). Brunner formuliert diese Haltung in seinem Werk "Gerechtigkeit" von 1943, sechs Jahre nach dem Friedensabkommen von 1937.

Fünf Jahre vor dem Friedensabkommen, 1932, tönte es in "Das Gebot und die Ordnungen" allerdings noch klassenkämpferischer: "In einem weiteren Sinn ist der Klassenkampf so alt wie die menschliche Geschichte...Aber erst der moderne Kapitalismus hat die Wirtschaftswelt in diese zwei Hälften geteilt: Kapitalisten und Proletarier. Dieser Kampf muss sein; denn nur durch ihn kann die bessere Gerechtigkeit verwirklicht werden. Noch nie hat eine Klasse freiwillig auf ihre Privilegien verzichtet...Wenn ein Christ meinte, sich nicht an Streiken beteiligen zu dürfen, so möge er auch auf die Vorteile, die er aus diesem Kampf der Anderen zieht, verzichten." (371) Offenbar hat bei Brunner zwischen 1932 und 1943 eine Entwicklung zu konkordanterem Verhalten

---

364 E. Brunner, 1932, 196.
365 Ebd.
366 Ebd.
367 E. Brunner, 1943, 97; auch 1932, 277-292.
368 E. Brunner, 1932, 430f.
369 E. Brunner, 1943, 207.
370 Ebd., 206.
371 E. Brunner, 1932, 416.

stattgefunden, wobei die äussere Bedrohung der Schweiz im Zweiten Weltkrieg und der damit verbundene Zwang zur innenpolitischen Solidarität sicher eine wesentliche Rolle spielte.

Kompromiss: So wie Brunner 1932 eine fade Sozialpartnerschaft ablehnte, so lehnte er auch billige Kompromisse ab. Mit der Rechtfertigung aus Glauben müssen nach Brunner zwei Grundhaltungen abgelehnt werden: Weltflucht und Kompromiss. Der Kompromiss heisst: "Man akzeptiert 'nun einmal' die Sündigkeit des jeweiligen 'Ortes', ohne irgendwelchen Rechtsgrund, einfach weil es nicht anders geht, und tut nun, was man tut, mit halbem Gewissen." (372) Solcher Kompromiss hiesse billiges Sichabfinden mit dem Bestehenden. Andererseits ist es nötig, "nur das Mögliche zu wollen...Da Ordnung immer nur durch ihre Wirklichkeit tauglich ist, kommt auf die Möglichkeit der erstrebten besseren Ordnung alles an." (373) Damit wird von Brunner der das Bestmögliche suchende Kompromiss und das den Kompromiss eingehende Konkordanzverhalten gerechtfertigt.

Informalität (vergl. Kp. 2.1.3.8): Die erwähnte Betonung der personalen, direkten Begegnung bei Brunner sowie seine Skepsis gegen Strukturen (374) führt zu einer positiven Wertung der Informalität der schweizerischen Konkordanzdemokratie, wonach viele Entscheide über informelle, personale, direkte Prozesse und weniger über Strukturen entstehen.

2.3.4.4 Zusammenfassung und Würdigung

1. Brunners personaler Ansatz gibt der Personalethik und der personalen Verantwortung Priorität vor einer strukturverändernden Sozialethik.

2. Der Staat gehört zu den unveränderbaren Schöpfungsordnungen, wobei die Staatsform relativ ist. Die Demokratie ist dennoch die gerechteste aller Staatsformen, allerdings setzt sie reife Bürger voraus. Die Demokratie birgt auch viele Gefahren des Abgleitens in sich.

3. Aus der Einsicht in die Ergänzungsbedürftigkeit des Menschen folgt die Betonung der Kooperation und Sozialpartnerschaft, die aber nicht zu faden Kompromissen werden dürfe. Daraus lässt sich

---

372 Ebd., 186.

373 Ebd., 215.

374 Diese Zurückhaltung gegenüber Strukturen betrifft auch Brunners Ekklesiologie: Die Christusgemeinde im Sinne der neutestamentlichen Ekklesia sei gerade nicht Institution, sondern "nichts anderes als eine Gemeinschaft von Personen",

- zumindest beim späteren Brunner - eine Befürwortung der Konkordanz ableiten, der allerdings auch Grenzen gesetzt sind.

4. Beurteilung: Brunners schöpfungstheologischen Ansatz gründlich zu werten würde den Rahmen dieser Arbeit weit sprengen. Ich teile aber die Kritik an der Lehre der Schöpfungsordnung und am personalen Ansatz, wie sie von A. Rich, H. Weber, W. Kreck u.a. geäussert wurde (375). Danach fehlt bei der Lehre von den Schöpfungsordnungen der christologische Bezug (vergl. Kp. 5.2), der Schöpfergott wird gegenüber dem Erlösergott überbetont und die Naturrechtslehre ist von der göttlichen Offenbarung her fragwürdig. Der personale Ansatz kann zudem die in der Sozialethik zu bearbeitenden Strukturfragen zuwenig adäquat beantworten.

5. Brunners Aussagen über Totalitarismus, Kooperation, Sozialpartnerschaft und Kompromiss unterstützen einerseits die schweizerische konkordante Grundhaltung der Konfliktlösung, fordern sie aber gleichzeitig kritisch heraus, wenn man sie auf die heutigen Entwicklungen der Machtkonzentration, des Elitenkartells, des Verbandseinflusses etc. anwendet!

2.3.5 Arthur Rich (geb.1910)

Arthur Rich kann wohl als einer der bedeutendsten schweizerischen Wirtschaftsethiker der Gegenwart bezeichnet werden. Er war von Leonhard Ragaz und dessen religiösem Sozialismus schon früh stark geprägt (376). Zusammen mit Erkentnissen aus der dialektischen

---

(Emil Brunner: Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951, 12), eine "pneumatische Ordnung" (ebd., 56-58).

375 Hartmut Weber: Theologie, Gesellschaft, Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evang. Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970, 41f, 53f. Walter Kreck: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 113f; Hans Schulze: Theologische Sozialethik, Gütersloh 1979, 110f; A. Rich, 1984, 148ff.

376 Rich sagt über sein Verhältnis zu Ragaz: "Mein theologisches und sozialethisches Werden wäre ohne diesen hervorragenden Mann nicht denkbar. Trotzdem bin ich aber nie ein Epigone von ihm gewesen. Epigonentum ist unfruchtbar, und man zollt dem Denken und Wollen einer Persönlichkeit vom Range eines Leonhard Ragaz mehr Respekt, wenn man es, statt nachzumachen, kritisch weiterzuentwickeln sucht." (Arthur Rich: Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltungen, in: Th. Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich, Zürich 1980, 17-37 (18). Eine eindrückliche, knappe Auto-

Theologie von Karl Barth und Emil Brunner (dessen Lehrstuhl er übernahm) entwickelte er einen eigenständigen sozialethischen Ansatz, den er vor allem für wirtschaftsethische Fragen, aber auch Probleme der politischen Ethik fruchtbar machte (377).

Rich war 1954-1976 Professor für systematische Theologie an der Universität Zürich sowie Gründer und Leiter des dortigen Instituts für Sozialethik. Er hat sich bisher nicht direkt zur schweizerischen Konkordanzdemokratie geäussert. Wie er sie aber beurteilt, lässt sich aus seinen sozialethischen Kriterien wie aus allgemeinen Aeusserungen zur Demokratie teilweise ersehen.

2.3.5.1 Ansatz: Existential-eschatologischer Ansatz

A. Rich Ansatz zeichnet sich durch eine grosse methodische Klarheit und Kontinuität, zugleich auch durch Flexibilität innerhalb der Kontinuität aus (378). Rich unterscheidet drei Ebenen sozialethischer Urteilsbildung:

1. Ebene: Humanität aus Glauben, Hoffnung, Liebe (379).
Aller wissenschaftlichen Ethik liegen nach Rich vorwissenschaftliche Entscheidungen zugrunde. Für die christliche Ueberzeugung liegen diese in der durch Glaube, Hoffnung und Liebe bestimmten Humanität: Glaube an das Schon-Jetzt und Erst-Noch des Reiches Gottes", "Hoffnung wider alle Hoffnung...jenseits von Optimismus und Pessimismus" und "Liebe, die nicht aufgibt und auch die erträgt, die sonst niemand mehr ertragen will." (380).

2. Ebene: Kriterien des Menschengerechten:
Diese Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe bleibt nun aber nicht im Unbestimmten, sondern wird durch normgebende Grundkriterien näher bestimmt. Diese Kriterien sind situationsunabhängig gültig. Ihre Anzahl ist aber nicht fixiert. Rich nennt fünf bis

---

biographie bietet A. Rich: Entscheidende Lebensstadien, in: Hans Schaffert (Hrsg.): Das wichtigste in meinem Leben. Bekannte Frauen und Männer erzählen. Bern, 1983, 186-193.

377 Eine gute, knappe Darstellung der Sozialethik Richs stammt von Siegfried Karg; Arthur Richs Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen, in : Th. Strohm, 1980, 471-507.

378 Jüngste und umfassendste Darstellung: 1980, 105-243. Ders: Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, 49-61; ders: Christliche Existenz in der industriellen Welt, Zürich 1964 2, 171-186. Vergl. auch Harold Tonks: Faith, Hope and Decisionmaking, Frankfurt/ Bern 1984 (Dissertation über Rich). Vergl. auch Kp.1.2.1.

379 A. Rich, 1984, 105-128.

380 A. Rich, 1980, 21f.

sieben Kriterien (381), in seinem jüngsten und methodisch umfassendsten Werk "Wirtschaftsethik" sind es sieben Kriterien (382).

1. Geschöpflichkeit: Glaube meint das Sichgründen der Existenz ausserhalb ihrer selbst. Der Schöpfungsglaube besagt, dass der Mensch Geschöpf und nicht Schöpfer ist. Humanität wird möglich, wenn die "ontologische Differenz" wie auch die "personale Korrespondenz" zwischen Gott und Mensch erkannt wird (383).

2. Kritische Distanz: Christliche Existenz ist auf das Reich Gottes ausgerichtet, d.h. richtet sich nicht nach dem, was ist, sondern was (von Gott her) noch kommt. Das führt sie zu kritischer Distanz zu allen bestehenden Ordnungen der Welt.

3. Relative Rezeption: Das Letzte muss vom Vorletzten unterschieden werden. Da alle bestehenden Institutionen - z.B. die Staatsform - zum Vorletzten gehören, sind sie relativ, unvollkommen. Christen werden "Relatives am Relativen messen" und dem Maximalismus absagen (384). Sie werden "bewusst mit dem Unvollkommenen rechnen" und gleichzeitig "nach besseren, das heisst menschengerechteren Ordnungsmöglichkeiten der Gesellschaft fragen." (385).

4. Relationalität: Damit ist "Sinn und Geschmack für das Zusammengehörige, das Ganze" (386) gemeint. Werte werden oft unmenschlich, wenn man sie absolut setzt und nicht in Beziehung zu ihren Gegenwerten sieht, so z.B. Freiheit und Solidarität.

5. Mitmenschlichkeit: "Mitmenschlichkeit im Kontext solcher Humanität trägt wesenhaft dialogischen Charakter." (387). Mitmenschlichkeit widerspricht dem Individualismus wie dem Kollektivismus und macht erst das Personsein des Menschen aus.

6. Mitgeschöpflichkeit: Der Mensch ist nicht nur Mitmensch. "Als Mitgeschöpf steht er in einer Schicksalsgemeinschaft mit der üb-

---

381 1973: Kritische Distanz, Relativität, Radikalität im Gegensatz zum Extremismus, Mitmenschlichkeit, Partizipation, Sachgerechtigkeit. 1980 fehlen Radikalität und Sachgerechtigkeit als eigenständige Kriterien.

382 A. Rich, 1984, 172-221.

383 Ebd., 175. Rich nahm das Kriterium der Geschöpflichkeit unter dem Eindruck der ökologischen Herausforderung neu auf, ebenso das 6. Kriterium der Mitgeschöpflichkeit.

384 A. Rich, 1984, 184.

385 A. Rich, 1980, 24.

386 Ebd., 25; 1984, 184-192.

387 1984, 193.

rigen Schöpfung."(388). Humanität bedeute Absage an einen wirtschaftlichen Leistungsmaximalismus auf Kosten der Umwelt wie Absage an einen ökologischen Maximalismus, der den Weg zu einer im Dienst des Menschen leistungsfähigen Wirtschaft verbaue.

7. Partizipation: Dialogische Existenz ist in der Welt der Institution nicht mehr nur unmittelbar zwischen Ich und Du zu verwirklichen, sondern muss - z.B. in den Wirtschaftsstrukturen durch Mitbestimmung - als Kooperation institutionalisiert werden.

Bis etwa 1980 formulierte Rich als weiteres Kriterium die Sachgerechtigkeit: Humanität aus Glaube, Liebe und Hoffnung müsse nicht nur menschengerecht, sondern auch sachgerecht sein, d.h. Sozialethik müsse "dem Gesichtspunkt des Operationablen und damit des Praktikablen die gebührende Achtung schenken." (389). Damit soll nicht "hintenherum eine Kapitulation der Ethik vor den harten Realitäten des Daseins" (390) erfolgen, aber - unter Berücksichtigung der Relationalität - das menschlich wünschbare mit dem sachlich machbaren in Beziehung gesetzt werden. In den neueren Darstellungen ist das Sachgerechte neu im Menschengerechten aufgenommen (besonders unter den Maximen), denn was menschengerecht sei, müsse auch sachgerecht sein (391).

Viele dieser Kriterien sind uns schon bei Ragaz, Barth und Brunner unter anderen Namen und Akzenten begegnet. So z.B. die Relationalität bei Ragaz, indem er die Werte Freiheit und Gemeinschaft eng aneinanderbindet (392), der dialogische Charakter der Mitmenschlichkeit bei Brunner, die Relativität aller gesellschaftlichen Strukturen bei Barth usw. Das grosse Verdienst von Rich ist m.E. unter anderem die Systematisierung dieser Kriterien, ihre Einbettung in eine sozialethische Theorie, d.h. die Klärung ihres Stellenwertes zwischen der allgemeinen Zielsetzung der Humanität und den konkreten Maximen sowie ihre konsequente Anwendung auf die verschiedensten sozialethischen Gegenwartsfragen.

3. Ebene: Maximen konkreter Entscheidung.
Maximen übersetzen die Kriterien in die gesellschaftliche Realität. Sie sind zeitbedingt, situations- und empiriebedingt (393). Sie orientieren sich an den Kriterien des Menschengerechten wie an den durch die Vernunft zu erhellenden Fakten des Sach-

---

388 Ebd., 194.
389 A. Rich, 1974, 82.
390 Ebd., 81.
391 Vergl. auch Richs Artikel "Wirtschaftsethik" im ESL, Sp. 1446-1449.
392 L. Ragaz, 1918, 130, 133f, 147.
393 A. Rich, 1984, 222ff.

gerechten. Kriterien sind präskriptiv, insofern sie "im Horizont einer bestimmten Erfahrungsüberzeugung" entstehen und "wissenschaftlich nicht begründbar" sind (394). Maximen "sind vorwissenschaftlich-präskriptiv, sofern sie sich von den Kriterien leiten lassen. Und sie sind deskriptiv, damit ihrem Wesen nach der Ueberprüfbarkeit fähig, soweit sie sich rational am empirisch Erfass- und Nachweisbaren orientieren." (395)

Damit überwindet Rich die mangelnde Differenzierung von Ragaz, der Kriterien immer wieder zu Maximen und damit zu absoluten Forderungen erhob (396). Er überwand aber auch die Gefahr der dialektischen Theologie von Barth und Brunner, die - Karl Barth durch die analogia fidei, Emil Brunner durch den schöpfungstheologischen Ansatz - konkrete Maximen zu direkt aus christlichen Grundwerten deduzierten.

Rich bezeichnet seinen Ansatz als "existential-eschatologisch": (397). Eschatologisch, indem der Christ von der Ausrichtung auf das Reich Gottes her (mit Ragaz) und von Gott als dem ganz-andern her (mit Barth) zu handeln hat (398). "Existential" heisst, dass das Künftige nicht Utopie, sondern die Existenz neu bestimmende Wirklichkeit ist, weil - und da zeigt sich die zentrale Bedeutung der Christologie bei Rich (399) - im Kommen Jesu Christi Gottes Reich schon sichtbar und das wahrhaft Menschliche sich schon gezeigt hat.

2.3.5.2 Demokratie

Für Rich sind alle Staatsysteme relativ (400). Dies ist begründet im Kriterium der Relativität und in der Unterscheidung von Letztem und Vorletztem. "Gegenüber jedem Staatssystem ist darum kri-

---

394 A. Rich, 1980, 31.

395 Ebd.

396 Zum Verhältnis von Rich zu Ragaz in diesem Punkt vergl. A. Rich, 1980, 30f.

397 A. Rich, 1984, 162-168.

398 Rich beschreibt die zentrale Stellung der Eschatologie in seinem Werk: Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, Zürich 1954, abgedruckt in: A. Rich, Aufrisse. Zürich 1970, 127-156.

399 Vergl. auch S. Karg, 1980, 490f.

400 Arthur Rich: Kirche und Demokratie, in: ders.: Glaube in politischer Entscheidung, Zürich/Stuttgart 1962, 157-175, hier zitiert nach: Th. Strohm/H.D. Wendland (Hrsg.): Kirche und moderne Demokratie, Darmstadt 1973, 186-205; Arthur Rich: Sozialethik im Industriezeitalter, 3. Teil (Politische Ethik). Vorlesungsnachschrift, Zürich 1975, 54.

tische Distanz geboten." (401) Humanität aus Glaube, Hoffnung und Liebe kann aber kein machtstaatliches System befürworten, da staatlicher Machtgebrauch kontrolliert werden muss. Diese Kontrolle ist am ehesten im "rechtsstaatlichen System der konstitutionellen Demokratie" (402) gewährleistet. Die Gewaltentrennung ist dabei ein sehr wichtiger Faktor (403). Die unmittelbare oder direkte Demokratie bezeichnet Rich als die "ideale" (404). Sie ist aber nur in Kleinstaaten zu verwirklichen, während die mittelbare oder indirekte Demokratie in grösseren Räumen notwendig ist (405). Damit gelangt Rich zu einer differenzierteren Sicht als Karl Barth, der die direkte Demokratie pauschaler befürwortete (vergl. Kp.2.3.3.3).

Neben dieser positiven Beurteilung der Demokratie beschreibt Rich auch ihre Grenzen: Die Demokratie setzt mündige, reife Menschen voraus. "Demokratie ist als Staat nur lebensfähig, wo mündige, zur Wahrnehmung politischer Verantwortung fähige und willige Menschen in grösserer Zahl vorhanden sind." (406) Eine weitere Grenze der Demokratie sieht Rich darin, dass nicht nur möglichst viele Bürger an Entscheidungen beteiligt werden sollen, sondern dass diese Entscheidungen auch sachgerecht sein müssen (407). Die Volksmeinung darf daher nicht verabsolutiert werden (408). Die vox populi ist nicht die vox dei. Hier grenzt sich Rich kritisch gegen Rousseau ab, der mit seiner "volonté générale" den Weg für die Diktatur der Mehrheit z.B. im Dritten Reich wie für die Diktatur der Minderheit z.B. in marxistischen Volksdemokratien geebnet habe (409).In dieser Kritik trifft sich Rich mit Brunner gegen Barth (410).

Rich kritisiert an den existierenden Demokratien auch, dass sie oft nur politische Gleichheit bei wirtschaftlicher Ungleichheit verwirklichen. Demokratie werde damit "zu einer blossen Formalität degradiert" (411) und "krasse wirtschaftliche Ungleichheit wird tatsächlich die politische (Gleichheit.cs) fraglich machen." (412).

---

401 A. Rich, 1975, 54.
402 Ebd.
403 Ebd., 53; A. Rich, 1962, 199; ders: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit, Zürich 1978, 59.
404 A. Rich, 1975, 58.
405 Ebd., 58-60.
406 A. Rich, 1962, 195.
407 A. Rich, 1975, 59.
408 A. Rich, 1962, 198.
409 Ebd., 196-198.
410 Vergl. Kp. 2.3.4.2, Anm. 357.
411 A. Rich, 1975, 56.
412 Ebd., 57.

Auch die Gewaltentrennung sei durch die modernen "monokratischen Mächte" "wirtschaftlicher Art" gefährdet. Die alte Gestalt der politischen Gewaltenteilung biete "keine zureichende Lösung mehr." "Es bedarf aber heute der Förderung und Entwicklung neuer, zusätzlicher Formen von Machtteilung, um den wirtschaftlichen Machtballungen zu begegnen." (413) Nur durch eine solche Weiterentwicklung der Demokratie könne der Rechtsstaat gewahrt werden, um damit "im Modus des Rechts das zu wollen, was die in Christus Mensch gewordene Liebe will." (414) Wegen dieser Gefährdung der Demokratie müsse auch die christliche und kirchliche Haltung zur Demokratie "stets kritisch auf die gegebenen politischen Realitäten bezogen sein."(415)

2.3.5.3 Konkordanz

Richs Auseinandersetzung mit Konkordanz, Kompromiss und Kooperation erfolgte vor allem an der Frage der Mitbestimmung in der Industrie. Damit nimmt er seine Aussage ernst, dass die politische Demokratie ohne die soziale und wirtschaftliche nicht tragfähig sei.

Rich geht davon aus, dass industrielle Produktion immer ein Vorgang der Kooperation sei, indem die drei Produktionsfaktoren Kapital, Arbeit und unternehmerische Tätigkeit zusammenarbeiten müssen (416). Dabei herrsche aber oft die "konfrontative Kooperation" vor: Wenn auf Kapitalgeberseite das Gewinnprinzip absolut gesetzt wird, besteht eine Tendenz zur Alleinbestimmung des Sachgerechten über das Menschengerechte. Wenn auf Arbeitnehmerseite die Lohnbildungsinteressen und sonstigen sozialen Ziele maximiert und damit absolut gesetzt werden, besteht die Tendenz zur Alleinbestimmung des Menschengerechten über das Sachgerechte (417). Mitbestimmung versteht Rich nun als "dritten Weg" und als "Abkehr von jeder Form der Alleinbestimmung." (418)

Sie ist der Weg von der konfrontativen zur "partizipativen Kooperation." (419) Rich definiert diese folgendermassen: "Wirkliche Kooperation setzt hier voraus, dass die eine Seite die Mitverantwortung für die Wahrung der legitimen, sowohl menschlich als sachlich begründeten Interessen der andern Seite mit übernimmt und an den Entscheidungen, die hierfür nötig werden wie an den

413 A. Rich, 1978, 59.
414 Ebd., 60.
415 A. Rich, 1962, 196.
416 A. Rich, 1973, 63.
417 Ebd., 65f.
418 Ebd., 30.
419 Ebd., 71-78.

Folgen, die sich daraus ergeben, partizipiert. Wir nennen sie darum 'partizipative Kooperation'. Der reale Grund für diese neue und eigentliche Kooperation ist die Konvergenz in der Divergenz der legitimen Grundinteressen." (420) Diese Partizipation und Kooperation dehnt Rich auch auf die nichtmenschliche Schöpfung aus, indem die Natur "nicht nur für den Menschen, sondern der Mensch auch partnerschaftlich für die Natur da ist." (421)

Rich grenzt sich sowohl gegen auf Konfrontation angelegte wie auf blosse Integration des arbeitenden Menschen in Unternehmen und Betrieb ausgerichtete Mitbestimmungskonzepte ab. Es geht ihm um ein "verpflichtendes Zusammenspiel der tragenden Faktoren in Betrieb und Unternehmen." (422) Mit diesem Zusammenspiel nimmt er ein wesentliches Element des Konkordanzverhaltens auf. Mitbestimmung und Konkordanz dürfe aber nicht zu einer "Verschleierung der...bestehenden Konflikte" führen, sondern ziele "auf eine neue konstruktive Art ihrer Austragung." (423) An der Mitbestimmung als partizipativer Kooperation konkretisiert Rich differenziert das Kriterium der Relationalität der Werte. Er zeigt, wie die Werte "sachgerecht" und "menschengrecht" sich unauflösbar gegenseitig bedingen.

Dieselbe Grundhaltung steht auch hinter Richs Beurteilung des Friedensabkommens (vergl. Kp.2.1.3.2): Der Arbeitsfriede (424) sei aus dem "Geist der Kooperation" hervorgegangen (425) und sei zu befürworten. Rich verteidigt ihn gegen Kritiker von rechts wie von links. Der Arbeitsfriede sei aber nur zu rechtfertigen, wenn er weiterentwickelt werde durch die Mitbestimmung. "Wie diese Frage gelöst werden wird, davon hängt entscheidend die Zukunft des Arbeitsfriedens in der Schweiz ab." (426)

Neben der Betonung der partizipativen Kooperation und der Zusammenarbeit der Kräfte einer Gesellschaft plädiert Rich aber auch für eine starke Opposition (vergl. Kp.2.1.3.3) im Staat. Er unterscheidet zwischen "Opposition im demokratischen Rechtsstaat und Opposition gegen den demokratischen Rechtsstaat." (427) Die Opposition gegen den Rechtsstaat könne von diesem nicht hingenommen werden, weil sie das rechtsstaatliche System selbst an-

---

420 Ebd., 72.
421 A. Rich, 1984, 200.
422 A. Rich, 1973, 74.
423 Ebd., 33.
424 A. Rich: Der Arbeitsfriede - und weiter. Zwingli-Kalender, Basel 1974, 66-68.
425 Ebd., 68.
426 Ebd.
427 A. Rich, 1975, 64.

greife. Die Opposition im Rechtstaat sei für diesen aber "nicht nur möglich, sie ist sogar geboten" (428), weil damit Machtkontrolle und gesellschaftspolitische Kreativität durch Alternativen gewährleistet würden (429). Dabei müsse sich die Opposition ihrerseits als eine Teilkraft verstehen, die sich für das Gedeihen des Staatsganzen mitverantwortlich wisse (430).

Damit entspricht eine starke Opposition dem Konzept der (partizipativen) Kooperation durchaus und ist kein Gegensatz zu ihr, wie man von Konkordanzbefürwortern manchmal hören kann. Rich kritisiert an der Schweiz, dass hier die "den Rechtsstaat erhaltende Funktion" (431) der Opposition zuwenig erkannt werde: "Das Wort 'Opposition' hat bei uns den Klang des Anrüchigen längst nicht verloren. So spricht man gerne von 'staatserhaltenden' Parteien und stellt die Opposition, sofern es das in unserer Konkordanzdemokratie überhaupt noch gibt, ausserhalb derselben." (432) Rich spricht sogar von einem "Recht auf Opposition." (433)

Die Möglichkeit des fakultativen Referendums als wesentlichem Merkmal der schweizerischen Konkordanzdemokratie (vergl. Kp.2.1.3.11) wird von Rich positiv beurteilt, weil damit die legislative Gewalt der eidgenössischen Räte begrenzt werde. Er akzeptiert auch, dass "bereits die Drohung mit dem Referendum" helfe, "einen tragbaren Kompromiss zu finden."(434) Er verkennt allerdings, dass das Referendum vorwiegend zu einem Machtmittel der Verbände geworden ist und damit nicht mehr unbedingt den Volkswillen zum Ausdruck bringt, wie er es darstellt!

Auch Richs Beurteilung der Rolle der Elite ist grundsätzlich zwar durchaus richtig, indem er anerkennt, dass Eliten in der indirekten Demokratie notwendig sind, dass sie als Fachleute das Sachgerechte zu vertreten haben und auch einen Entscheidungspielraum brauchen (435). Es fehlt bei ihm aber eine sozialethische Reflexion der oben beschriebenen Tendenz einer zum Kartell gewordenen Elite (vergl. Kp.2.1.3.7), die die Demokratie gefährdet.

Demgegenüber erkennt Rich die Gefahr, dass "sich die Bürgerschaft von oben manipuliert vorkommt", wenn Regierung und Verwaltung zu

---

428 Ebd., 65.
429 Ebd., 72; auch 1962, 200f.
430 A. Rich, 1978, 53.
431 A. Rich, 1975, 65.
432 Ebd.
433 A. Rich, 1978, 51.
434 A. Rich, 1975, 60.
435 Ebd., 58-62.

stark werden (vergl. Kp.2.1.3.13). Damit werde das Kriterium der Partizipation und die gegenseitige Bindung von Regierenden und Regierten verletzt und die Demokratie verfalle "der Bürokratie als der modernen Variante des Machtstaates" (436)!

2.3.5.4 Zusammenfassung und Würdigung

1. Richs existential-eschatologischer Ansatz geht von der Ausrichtung auf das Reich Gottes aus, entwickelt daraus normgebende Kriterien und - unter Berücksichtigung von Situation und Empirie - situationsbedingte Maximen humaner Gesellschftsgestaltung.

2. Alle Staatssysteme sind für Rich relativ. Die Kontrolle der staatlichen Macht als Norm christlicher Humanität kann aber am ehesten in der konstitutionellen Demokratie gewährleistet werden. Die Grenzen der Demokratie liegen darin, dass sie mündige Menschen voraussetzt, dass die Volksmeinung nicht absolut gesetzt werden darf und dass die Demokratie oft nur eine formale ist, die die wirtschaftliche nicht einschliesst.

3. Aus der dialogischen Existenz des Menschen und der Relationalität aller Werte folgt das Prinzip der partizipativen Kooperation, das für den wirtschaftlichen (Mitbestimmung) wie für den politischen (Verhältnis Regierung-Opposition) Bereich gilt. Damit wird das Konkordanzprinzip einerseits ethisch legitimiert, andererseits auch präzisiert, vertieft und gegenüber opportunistischen Kompromissen abgegrenzt.

4. Richs klare Trennung zwischen Kriterien und Maximen ermöglicht - besser als die Ansätze von Ragaz, Barth und Brunner, obwohl Rich von allen drei Wichtiges aufgenommen hat - eine präzise Unterscheidung zwischen Norm und Situation, aber auch eine hilfreiche Verbindung von Menschen- und Sachgerechtem und den Einbezug der Empirie. In wirtschaftsethischen Fragen setzt Rich diesen Ansatz sehr differenziert um. In der politischen Ethik hat er m.E. die normativen Aussagen ebenso differenziert, aber die (oben in Kp.2.1 dargelegten) sozialwissenschaftlichen Erkenntnisse z.B. über die Realität der schweizerischen Konkordanzdemokratie zuwenig einbezogen. Wenn man diese mit Richs eigenen Kriterien verknüpft, gelangt man da und dort wohl zu kritischeren Aussagen über die Realität der schweizerischen Demokratie als Rich selbst. Damit wird das Postulat von Rich eingelöst, der selbst forderte, sozialethische Aussagen zur Demokratie müssten "stets kritisch auf die gegebenen politischen Realitäten bezogen sein."(437)

---

436 Ebd., 71.
437 A. Rich, 1962, 196.

2.3.7 Zusammenfassung der sozialethischen Antworten

Trotz der unterschiedlichen und z.T. gegensätzlichen theologischen Ansätze von L. Ragaz, K. Barth, E. Brunner und A. Rich bestehen viele Gemeinsamkeiten zwischen ihnen (das folgende gilt in der Tendenz auch für den Sozialethiker Hans Ruh, der auf dem Lehrstuhl von E. Brunner und A. Rich in Zürich lehrt) (438):

---

438 Ein paar Hinweise müssen hier genügen: Die Demokratie ist für Hans Ruh die - fast selbstverständlich - anzustrebende und weiter auszubauende Staatsform (Vergl. z. B. H. Ruh u.a.: Energie, Kirche und Gesellschaft. Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK Nr. 30, Bern 1980, 92-112: Energie und Demokratie). Sie ist gleichzeitig relativ und dem höchsten Wert des Ueberlebens klar untergeordnet: "Wir können theologisch nicht antreten mit der Aussage: Wir nehmen im Namen der Freiheit und der Demokratie den Untergang in Kauf. Ich habe in der Bibel nie gelesen, dass dem Menschen gesagt sei: Die Menschheit soll prioritär frei und demokratisch sein." (H. Ruh: Schweizerische Friedens- und Sicherheitspolitik aus der Sicht der christlichen Sozialethik, in: Urs Altermatt/Roy Preiswerk/Hans Ruh: Formen Schweizerischer Friedenspolitik, Justitia et Pax Bd. 6, Bern 1982, 99-115 (104.)

Die konkreten schweizerischen Konkordanzmechanismen werden bei Ruh wenig thematisiert, aber das Anliegen einer konsensfähigen Konkordanzkultur zieht sich wie ein roter Faden durch seine Publikationen. Man könnte seinen sozialethischen Ansatz sogar als Konsensethik bezeichnen: "Ich habe die Welt als Aufeinanderprallen scharfer Gegensätze erfahren, welche ich nicht aushielt...Ich suche immer nach einem dritten Punkt, der besser ist als die zwei Positionen, die sich als Gegensatz gegenüberstehen...Es geht mir nicht einfach um Vermittlung, es geht um den tragfähigen Konsens zur Lösung vitaler Probleme." ("Jeden Tag durch die Mauer." Interview von A. Gross mit H. Ruh, Tages-Anzeiger 1.2.1985, züri-tip, 3).

Entsprechend betrachtet Ruh die "Ethik als Methode der konfliktbewältigung" (so der Titel seines Aufsatzes in: A. Mercier (Hrsg.): Aggression und Toleranz, Wesen und Unwesen menschlichen Verhaltens, Bern 1977, 69ff), ja sogar "vorauslaufender Konfliktverhinderung" (ebd., Schluss). Politische Kompromiss- und Konsensfindung und damit die Konkordanzdemokratie ist für ihn nicht nur das Ergebnis eines Machtkampfes, sondern auch einer argumentierenden Ethik, die sich um Konsens bemüht. Er zeigt dies am Beispiel des Schweiz.

1. Die Staatsform der Demokratie wird von allen vier Sozialethikern grundsätzlich positiv beurteilt. Alle Staatsformen sind zwar relativ. Insofern ist auch die Demokratie nicht die einzige christlich vertretbare, aber doch eine sehr gute Staatsform.

2. Alle vier Sozialethiker wenden sich zugleich - in der Linie des Religiösen Sozialismus - gegen ein nur formales Demokratieverständnis. Demokratie müsse neben dem politischen auch im sozialen und wirtschaftlichen Bereich verwirklicht werden (439).

Friedensabkommens, das er positiv würdigt (H. Ruh: Im Geflecht von Macht, Vernunft und Moral. Zum Friedensabkommen in der schweiz. Metallindustrie 1937, Reformatio Nr. 2/1978, 99-101). Entsprechend ist primäres Anliegen seiner Ethik nicht, maximale Ziele zu formulieren, sondern einen Minimalkonsens zu erreichen, d.h. "von einer Wertposition auszugehen, welche konsensfähig ist" und "von allen Mitgliedern der pluralistischen Gesellschaft in fairer Weise verlangt werden kann." (H. Ruh: Möglichkeiten für verändernde Schritte, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 1982/83, 53f (54)). Immer wieder nennt Ruh die "Praktikabilität" als ethisches Kriterium (so schon in seiner Habilitation: Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche, Zürich 1971, 166f).

Jede Gesellschaft, besonders aber die demokratische, braucht einen innergesellschaftlichen Minimalkonsens (vergl. dazu R. Niebuhr: Consensus in einer demokratischen Gesellschaft, in: H.D. Wendland/Th. Strohm, Politik und Ethik, Darmstadt 1969, 186-217). Für Ruh ist "dieser minimale Konsens immer mehr gefährdet" (H. Ruh, 1982, 103) trotz schweizerischer Konkordanzkultur, was sich nicht zuletzt sicherheitspolitisch destabilisierend auswirke. Es ist für ihn deshalb sozialethisch gesehen notwendig, die Konsensbereitschaft und damit auch die Konkordanzkultur zu stärken. Deshalb "stellt das Friedensabkommen einen idealen Typus sozialethischen Verhaltens dar" (H. Ruh: Arbeitsfrieden und Sozialpartnerschaft in der Sicht der Sozialethik, in: Gewerkschaftliche Rundschau Nr. 1/1978, 1-8 (1)) und deshalb ist Sozialpartnerschaft zu unterstützen. Deshalb kann er auch - bei allen Vorbehalten im einzelnen - die "Politik der Mitte" der CVP mit ihrem "Ethos des Masses" würdigen (H. Ruh: Dynamische Mitte: ein christliches Koordinatensystem?, in: Urs Altermatt/Hans Peter Fagagnini: Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit, Zürich/Köln 1979, 163-170).

439 Die Demokratisierung aller gesellschaftlichen Sektoren fordern aus sozialethischer Sicht u.a. auch W. Kreck: Grundfragen der Ethik, München 1975, 295f; E. Wolf: Sozialethik, Göttingen 1975, 255f; Y. Spiegel, 1979, 289.

3. Die Konkordanzdemokratie wird bei allen eher an Einzelfragen als grundsätzlich erörtert. Die schweizerische Konkordanzdemokratie beurteilen sie grundsätzlich positiv, wobei dies bei Ragaz v.a. von der Krisensituation des Ersten und bei Barth und Brunner des Zweiten Weltkrieges beeinflusst war. Situationsbedingt sagten sie damit: Jetzt muss das Volk zusammenhalten. Dahinter stand aber auch - besonders bei Brunner und Rich - eine bestimmte Anthropologie: der Mensch als ergänzungsbedürftiges, auf Dialog und gesellschaftlichen Kompromiss angewiesenes Wesen. Die Sozialpartnerschaft wird zum Symbol dafür.

4. Konkordanz wird aber wie die Demokratie allgemein nicht bedingungslos unterstützt. Am schärfsten weist Ragaz darau hin: Bedingung für Konkordanz und Versöhnung ist für ihn, dass die Klassengegensätze nicht überdeckt, sondern überwunden werden.

5. Die real existierenden Konkordanzmechanismen, wie sie in Kp. 2.1 beschrieben wurden, wurden wohl am präzisesten von Ragaz erkannt, währenddessen bei Barth und Brunner von ihrem theologischen Ansatz her eine diesbezügliche sozialwissenschaftliche Analayse fehlt und sie bei Rich im wirtschaftlichen Bereich viel detallierter ist als im politischen.

6. Die schweizerische Konkordanzdemokratie hat sich seit anfangs dieses Jahrhunderts deutlich verändert (440). Entsprechend sind auch die skizzierten sozialethischen Antworten situationsbedingt (der zeitgeschichtliche Kontext scheint aus der historischen Distanz bisweilen sogar ebenso bestimmend für die Beurteilung der Konkordanz wie der sozialethische Ansatz). Richs Forderung, sozialethische Aussagen müssten stets kritisch auf die gegebenen politischen Realitäten bezogen sein, bedeutet, dass heute die Konkordanzkultur sozialethisch wohl eher kritischer einzuschätzen ist, als dies bei Barth , Brunner und Rich der Fall war (mehr dazu in Kp.7.1).

---

440 Vergl. Kp. 2.1.2.

B) Fallstudien

Kapitel 3

Die Jugendunruhen 1980-1982. Der Einsatz der Zürcher Landeskirchen im Konflikt um ein Autonomes Jugendzentrum. 1. Fallstudie.

3.1 Problemstellung, Quellen

Am 30. Mai 1980 brachen in Zürich mit dem sogenannten Opernhauskrawall die Jugendunruhen aus. Sie dehnten sich auf verschiedene Städte der Schweiz aus und stellten in den folgenden zwei Jahren den seit 1968 schwersten innenpolitischen Konflikt der Schweiz dar. In der Bundesrepublik Deutschland, Holland, England und Oesterreich kam es in der Folge zu ähnlichen Unruhen. In der Stadt Zürich war die Forderung nach einem Autonomen Jugendzentrum (AJZ) der zentrale Konfliktpunkt. Die evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, die römisch-katholische Zentralkommission,der römisch-katholische Stadtverband von Zürich und die Stiftung Pro Juventute boten sich im Konflikt zwischen Stadtbehörden und Jugendbewegung als Vermittler an, indem sie die Trägerschaft für ein AJZ übernahmen. Dieses Angebot führte zu einer sichtlichen Beruhigung in der Stadt, nach zwölf Monaten aber doch zur Schliessung und zum Abbruch des autonomen Zentrums.

Dieses Fallbeispiel ist zu unserem Thema der Vermittlungsrolle der Kirchen in gesellschaftlichen Konfliktsituationen in verschiedener Hinsicht sehr aufschlussreich:

1. Es handelt sich um einen eine ganze Stadt stark polarisierenden und lähmenden Konflikt. Er hatte einen lokalen Ursprung, gewann aber nationale und internationale Bedeutung.

2. Die Kirchenleitungen erliessen nicht nur Appelle und überliessen das Engagement einzelnen Christen, sondern übernahmen selber direkte finanzielle, rechtliche und politische Verantwortung; dies war eine qualitaitv neue Art kirchlichen Handelns.

3. Die Landeskirchen handelten ökumenisch, was sich als absolute Notwendigkeit erwies, aber auch hohe Anforderungen and die Kirchen stellte.

Aus der Fülle der Probleme, die die Jugendunruhen zum Vorschein brachten und die untersucht werden könnten, interessieren uns im folgenden vor allem drei Fragen:

1. Welches waren die Vermittlungsangebote der Kirchen?

2. Wie waren diese begründet? Welche theologischen Motive standen hinter dem Engagement? Es geht um das Selbstverständnis der kirchlichen Akteure.

3. Welche (beabsichtigten und unbeabsichtigten) Wirkungen hatten die Vermittlungsangebote? Dabei sollen Erkentnisse gewonnen werden über das Verhältnis der Kirche zu sozialen Bewegungen, über das Verhältnis von Kirche und Staat in Konflikten zwischen dem Staat und sozialen Bewegungen wie auch über das Spannungsfeld von Volkskirche (für alle) und Partei ergreifender Kirche.

Folgende Einschränkungen sind allerdings nötig:

1. Die Ursachen der Jugendunruhen von 1980-82 sind hier nicht primäres Thema der Untersuchung. Dazu gibt es eine grosse Fülle von Literatur (1).

2. Hier wird nur der "Fall Zürich" dargestellt. Zürich wurde aus folgenden Gründen gewählt: Diese Stadt war Auslöser und "Modellfall" für die AJZ-Bewegung. In Zürich waren die kirchlichen Bemühungen besonders intensiv. Ich selber war als Mitglied einer Pfarrer-Delegation im November 1980 bis Januar 1981 an Verhandlungen direkt beteiligt sowie durch zahlreiche Kontakte zu Jugendlichen in- und ausserhalb der Jugendbewegung involviert. Es gab zwar in der Schweiz auch starke Jugendbewegungen und AJZ-Versuche in Basel, Bern und Lausanne sowie in kleinem Rahmen in St. Gallen, Chur, Winterthur, Lenzburg, Aarau und weiteren kleinen Städten. In Basel und Bern bestanden auch intensive kirchliche Vermittlungsversuche.

---

1 Auswahl: Eidgenössische Kommision für Jugendfragen: Thesen zu den Jugendunruhen 1980, Bern 1980; Jeanne Hersch: Antithesen zu den 'Thesen zu den Jugendunruhen 1980' Der Feind heisst Nihilismus. Schaffhausen 1982; Heinz Stefan Herzka: Die Zürcher Unruhen 1980 - Episode der Kulturreformation,in: Psychosozial Nr. 1/1982, 127-142; Michael Haller (Hrsg.): Aussteigen oder rebellieren. Jugendliche gegen Staat und Gesellschaft. Reinbek 1981; Kursbuch 65: Der grosse Bruch - Revolte 81, Berlin 1981; Bericht der Enquête-Kommision "Jugendprotest im demokratischen Staat" des Deutschen Bundestages, Drucksache 9-2390, Bonn 1983; Klaus Bäumlin: Nur der sichtbare Ausdruck einer ernsten Krise. Nachdenken über die Jugendunruhen 1980. Reformatio Nr. 2,/ 1981, 72-84. Hugo Bütler/T. Häberling (Hrsg.): Die neuen Verweigerer Zürich 1981.

In Basel leistete dies vor allem der Beauftragte für Jugendfragen der reformierten Kirche und Kirchenrat, Pfarrer Alfred Kunz, der den "Förderverein AJZ" präsidierte (2).

In Bern war es vor allem der Pfarrer und Seminardirektor Theo Brüggemann als Präsident der "Stiftung Bewegung Schweiz" (3) sowie die finanzielle Hilfe durch die Evangelisch-Reformierte Landeskirche des Kantons Bern (1981/82 Fr. 150'000.- für "Soforthilfe im Dienste der Jugend") (4).

3. Das Engagement der Kirchen gegenüber Stadtbehörden und Bewegung war ökumenisch und wird als solches dargestellt. Die innerkirchlichen Auseinandersetzungen und Wirkungen werden aber vor allem anhand der reformierten Kirche gezeigt.

Als Quellen wurden benützt: Oeffentliche Dokumente: Offizielle Communiqués und Berichte des Stadtrates, der Parteien, der Kirchen, der Bewegung (sofern man hier von "offiziell" sprechen kann). Zeitungsberichte, Jahresberichte, Bücher. - Nicht öffentliche Dokumente: die Protokolle des Vorstandes und des Arbeitsausschusses des Vereins für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ vom 30.4.1981 bis 28.10.1982, die Protokolle der Gespräche zwischen dem Sozialamt und dem Verein Arbeitsgemeinschaft AJZ vom 11.6.1980 bis 9.10.1980.- Mündliche Gespräche vor allem mit Hans Stamm und Urs Boller, den damaligen Jugendbeauftragten der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich sowie Werner Kramer, in dieser Zeit Kirchenrat der reformierten Landeskirche, zuständig für das AJZ-Projekt.

3.2 Vorgeschichte

3.2.1 Die Auseinandersetzung um ein autonomes Jugendzentrum 1967-1971 und das kirchliche Engagement

Um die Jugendunruhen anfangs der 80er Jahre zu verstehen, muss die Vorgeschichte, d.h. die jugendpolitische Situation seit 1968

---

2 Vergl. Alfred Kunz: AJZ - Hintergründe und Sinn, in: Christoph Stückelberger/Viktor Hofstetter (Hrsg.): Die Jugendunruhen - Herausforderung an die Kirchen, Polis Bd. 7, Basel 1981, 28-40.

3 Deren Ziele und Arbeitsweise sind dargestellt im Tages-Anzeiger, 29. Dez. 1982.

4 Jahresbericht 1981 der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern, 22f.

einbezogen werden. Ueberraschende Parallelen und Unterschiede zu den 68er Unruhen zeigen sich (5).

Im April 1967 veröffentlichte der Leiter des städtischen Jugendhauses Drahtschmidli ein Fünfpunkte-Programm für ein Jugend- und Kulturzentrum im Globus-Provisorium an der Bahnhofbrücke im Zentrum von Zürich. Drei Wochen später erarbeiteten drei kirchliche Mitarbeiter - Silvia Staub vom Studienzentrum für Jugendfragen auf Boldern, Pfarrer Eduard Wildbolz, reformierter Hochschulpfarrer und Pater Ambros Eichenberger vom katholischen Mittelschul-Foyer - eine "Konzeption eines Kongresshauses der jungen Generation" als Erweiterung des Fünfpunkte-Programms. Bald darauf - am 1. Juni 1967 - bildete sich die "Aktion Bahnhofbrugg", ein Initiativkreis von 21 Persönlichkeiten aus kantonalen und städtischen Jugendverbänden und Einrichtungen, davon zehn kirchlichen Personen (aus Junge Kirche, Zwinglibund, katholischen Pfadfindern u.a.). Die Aktion Bahnhofbrugg bereinigte das kirchliche Konzept und reichte es am 7. Juli dem Stadtrat als Vorschlag zur Benützung des Globus-Provisoriums als "kulturelles Gemeinschaftswerk der Region Zürich" ab Herbst 1967 ein (6).

Am 15. Juni 1967 bildete sich die "Aktion Autonomes Jugendzentrum" aus 13 Linksgruppierungen, vor allem der Gruppe der Fortschrittlichen Arbeiter, Schüler und Studenten FASS (7).

Die Autonomen und die in der Aktion Bahnhofbrugg zusammengeschlossenen traditionellen und kirchlichen Jugendorganisationen bildeten bis 1971 die zwei Flügel in den Bemühungen um ein Jugendhaus.

---

5 Dieses Kapitel stützt sich auf: Alfred A. Häsler: Das Ende der Revolte. Aufbruch der Jugend 1968 und die Jahre danach, Zürich 1976, 189 - 207; H.P. Müller/G. Lothmar: Der Bunker von Zürich, Olten 1972; Max Schmid: Die Leidensgeschichte des Zürcher Jugendhauses 1945-1980, in: Eine Stadt in Bewegung. Materialien zu den Zürcher Unruhen, hrsg. von der SP der Stadt Zürich, Zürich 1980, 271-274; Sozialamt der Stadt Zürich: Jugend-Freizeitkonzeption, Zürich 1978, 8-20 (amtliche Darstellung). Unveröffentlichtes Material von Pfr. E. Sieber, u.a. zur "Aktion Treffpunkt City". Nach Abschluss des Kapitels wurde verfasst: Heinz Bichsel: Der Kampf um ein Jugendhaus 1968 und das Engagement der Kirche. Kirchengeschichtliche Proseminararbeit, Zürich 1987, verf. (erhältlich im theol. Seminar der Universität Zürich).

6 Text der Eingabe im Jahresbericht 1966 des Vereins Zürcher Jugendhaus.

7 Ab 15.6.1968 hiess FASS "Provisorisches Aktions-Komitee für ein Autonomes Jugendzentrum".

Die Eingabe der Aktion Bahnhofbrugg wurde ein Jahr lang vom Stadtrat nicht beantwortet!Erst nachdem am 30./31. Mai 1968 nach einem Pop-Monsterkonzert im Hallenstadion Zürich die FASS ultimativ drohte, das Globus-Provisorium zu besetzen, falls es bis 11. Juni 1968 nicht der Jugend zur Verfügung gestellt würde, und die Polizei eingriff, empfing am 22. Juni die Präsidialsektion des Stadtrates Vertreter der Aktion Bahnhofbrugg und in einer separaten Sitzung Vertreter der Aktion Autonomes Jugendzentrum. Allerdings hatte der Stadtrat eine Woche vorher, am 14. Juni, beschlossen, das Globusprovisorium dem Lebensmittelverein Zürich LVZ als Ladenlokal zu vermieten. Am 29./30. Juni 1968 erfolgte dann die Demonstration der Aktion Autonomes Jugendzentrum mit schweren Ausschreitungen.

Dieser sogenannte Globus-Krawall bildete den Höhepunkt der 68er-Unruhen in Zürich. Zwei Tage später erklärte sich die Aktion Bahnhofbrugg bereit, weiterhin mit jenem Teil der Autonomen zusammenzuarbeiten, die ihre Ziele mit legalen Mitteln erreichen wollten. Im August wurde vom Stadtrat eine "externe Kommission für Jugendfragen" zur Kontakterleichterung zwischen Jugend und Stadt und Beratern des Stadtrates in allen Problemen der Jugend gegründet. Sie bestand aus Politikern, Fachleuten in Jugendfragen, Vertretern der Jugend und Wissenschaftlern. Präsidiert wurde sie von der Soziologin Silvia Staub, die bis 1967 die Stelle des "Studienzentrums für Jugendfragen" im Evangelischen Tagungs- und Studienzemtrum Boldern innehatte.

Am 19. September 1968 wurde die Aktion Bahnhofbrugg in "Aktion Treffpunkt City" (ATC) umgetauft, nachdem das Globus-Provisorium für die Jugend definitiv nicht zur Verfügung stand. Ziel war "eine autonome Begegnungsstätte im Stadtzentrum Zürich"(8). Die ATC wollte "dem Bedürfnis nach freier Diskussion, Information und Aktion Rechnung tragen und das gesellschaftliche und zeitkritische Denken einer breiten Oeffentlichkeit fördern". Sie versuchte "die verschiedenen Wünsche nach einem autonomen Zentrum zu koordinieren und gemeinsam zu vertreten." (9)

Für die nun folgenden Verhandlungen mit dem Stadtrat wurden von der ATC und den Autonomen je eine Fünferdelegation bestimmt. Präsident der Delegation von ATC wurde der Obdachlosen-Pfarrer Ernst Sieber, der als Vertreter des kirchlichen Jugendverbandes Junge Kirche (Kreis Mittelschweiz) in der ATC mitmachte. Sieber wurde als Delegierter von ATC auch Mitglied der Externen Kommission für Jugendfragen. Als Vertreter der Autonomen wurde Yves Bebié, Theo-

---

8 Flugblatt "Info-Bulletin über die Aktion Treffpunkt City,O. J. (1970)

9 Ebd.

loge und später Redaktor beim Tages-Anzeiger, gewählt. Eine Umfrage der Externen Kommission ergab, dass die etablierten Jugendverbände an kleinen, dezentralisierten Treffpunkten interessiert waren, währenddem die unorganisierte Jugend ein grosses, autonomes Zentrum wünschte. Die Externe Kommission klärte auch verschiedene mögliche Liegenschaften ab. Daraus entwickelte sich die Empfehlung des Stadtrates an den Gemeinderat vom August 1969, dem Projekt eines autonomen Zentrums im Rahmen der geltenden Rechtsordnung im sogenannten Lindenhof-Bunker zuzustimmen.

Im Dezember 1969 wurde von Jugendlichen aus allen politischen Richtungen eine Zehnerkommission zwecks Gründung eines "Vereins Autonomes Jugendzentrum" gegründet (fünf Vertreter der Aktion Treffpunkt City und fünf Vertreter der FASS). Im Juni 1970 wurden die von der Kommission vorgeschlagenen Vereinsstatuten und das städtische Bunkerangebot angenommen. Dieses schloss ein Alkoholverbot, Zutrittsverweigerung für unter 16jährige nach 18 Uhr und Schliessung des Zentrums um 24 resp. 2 Uhr ein. Die Sozialistische Fraktion FASS trat wegen Unannehmbarkeit dieser Bedingungen darauf aus dem Verein aus.

Am 30. Oktober 1970 wurde der Bunker eröffnet. Er wurde täglich von 300 bis 1000 Jugendlichen besucht. Nach der anfänglichen Begeisterung stellten sich allerdings Probleme ein: Es blieben regelmässig über 100 Jugendliche zum Uebernachten im Bunker. Viele stammten aus gestörten Familienverhältnissen, 10 % aus Heimen. Drogen und Alkoholkonsum erforderten zunehmend erste Hilfe und Betreuung. Nachdem der Stadtrat die Schaffung eines Sozialdienstes mit der Anstellung von Sozialarbeitern abgelehnt hatte, bildete sich ein ärztlicher Pikettdienst und freiwillige Helfer von Pfarrern, Sozialarbeitern, Passanten, Gemeinderäten und Angestellten der Jugendämter fanden sich regelmässig ein.

Da das Bunkerkomitee den 24-Stunden-Betrieb einführte und damit die Bedingungen des Stadrates nicht einhielt, stellte dieser am 14. Dezember ein Ultimatum zur Wiederherstellung der Ordnung, sonst werde der Bunker geschlossen. Am 22. Dezember erfolgte eine Razzia, am 28. Dezember eine Vollversammlung, die das Ultimatum ablehnte. Am 1. Januar 1971 wurde die "Autonome Republik Bunker" ARB als Zwergstaat ausgerufen. Staatsterritorium war der Lindenhof-Bunker. "Pässe" wurden ausgestellt. Die Verfassung vom 3. Januar beruhte auf dem Prinzip der Selbstverwaltung.

Am 5. Januar verlangten 142 Persönlichkeiten wie auch eine "Aktion zwischen den Fronten" vom Stadtrat einen Aufschub des Ultimatums, um mit Hilfe eines Sozialdienstes und verstärkter Mithilfe Privater dem Experiment nochmals eine Chance zu geben. Am 6. Januar erschien Stadtpräsident Sigmund Widmer an der Vollversammlung, und der Obdachlosen-Pfarrer Ernst Sieber rief zu Kom-

promissbereitschaft auf. Die Besetzer aber hielten an ihrer Republik und die Stadt an ihrem Ultimatum fest. Diese offerierte zwar freien Abzug und Verzicht auf eine Strafanzeige, wenn sie den Bunker freiwillig verliessen. Am 18. Januar wurde der Bunker von der Polizei geräumt, nachdem fast alle Besetzer durch einen Notausgang entwichen waren. Das Bunker-Experiment dauerte 68 Tage. Heute dient das Bunker-Areal als Parkhaus.

Diese Chronologie zeigt, dass das kirchliche Engagement im Konflikt um ein autonomes Jugendzentrum in der Stadt Zürich 1967-71 in folgendem bestand:

1. Konzepte, Aktionen, Verhandlungen

Die Aktion Bahnhofbrugg wie auch deren Nachfolgeorganisation Aktion Treffpunkt City waren von Personen aus kirchlichen Institutionen wesentlich getragen und geprägt (wobei sie mehr als Einzelpersönlichkeiten denn als Institutionsvertreter handelten). Diese Aktion trug durch Konzeptarbeit, Verhandlungen mit dem Stadtrat und mit den Autonomen sowie druch ihre Abstützung in recht weiten Kreisen der Gesellschaft wesentlich dazu bei, dass die Bemühungen um ein (autonomes) Jugendzentrum vorankamen. Dabei hatte die Aktion vier Funktionen:

Sie ergriff die Initiative zu dem dem Stadtrat am 7. Juli 1967 eingereichten Konzept für einen Treffpunkt, ein Begegnungszentrum Bahnhofbrugg.

Sie übernahm die "Koordination" zwischen den verschiedenen Jugendorganisationen und -gruppen, die sich um ein Jugendzentrum bemühten.

Sie war "bestrebt, eine gemeinsame Linie zu finden" mit den Autonomen (10).

Sie suchte die Vermittlung zwischen Treffpunkt City, den Autonomen und dem Stadtrat, insofern sie die Forderung nach Autonomie unterstützte, aber gleichzeitig nur legale Mittel dazu einsetzen wollte. Auch die Koordinationsaufgabe war eine Vermittlungsfunktion.

Die Aktion verstand sich aber gleichzeitig als Gegengewicht zu den Autonomen. So schrieb Pfarrer Sieber 1968: "In den im Sommer abgehaltenen Vollversammlungen im Volkshaus fehlten vor allem auch die kirchlichen Gruppen..., darum war es denn auch für die 'Autonomen' ein leichtes Spiel, massiv in den Vordergrund zu tre-

---

10 Brief der Aktion Treffpunkt City an den Stadtrat vom 23.7. 1968.

ten. Das Gegengewicht fehlte...; darum wird es besonders wichtig sein, dass gerade jetzt die kirchliche Jugend sich der Oeffentlichkeit stellt, um ihre Bereitschaft zum Engagement zu dokumentieren und um auch zum Bewusstsein zu bringen, dass nicht nur die 'Autonomen' am Werk sind." (11)

Die Bereitschaft zum Engagement wurde von der ATC ausser den Bemühungen um ein Jugendhaus mit grossen Veranstaltungen gezeigt: der Weihnachtsaktion "Welthungersnot" 1968 mit der damals völlig neuen Geschenkverzichtsaktion zugunsten der Entwicklungshilfe und einem Künstlerfestival im Juni 1969.

2. Einsätze Einzelner

Das kirchliche Engagement bestand - im Unterschied zu 1980-82 - kaum im Engagement kirchlicher Behörden und Institutionen, als vielmehr in zahlreichen Einsätzen einzelner kirchlicher Mitarbeiter, die aber von den lokalen und kantonalen Kirchenleitungen zumeist unterstützt wurden. So waren Sozialarbeiter und Pfarrer im Bunker 1970 als Helfer tätig, als die Sozialprobleme immer deutlicher wurden (12). An Vollversammlungen und Demonstrationen waren sie anwesend. Pfarrer Sieber rief an den Vollversammlungen immer wieder zu Kompromissbereitschaft auf. Durch seine langjährige Rockerarbeit versuchte er, im Bunker zwischen den sich zum Teil bekämpfenden Gruppen von Rockern und FASS-orientierten Lehrlingen und Studenten zu vermitteln (die Rockergruppe Hell's Angels verstand sich zum Teil als Ordnungshüter im Bunker).

Zu den Einsätzen einzelner kirchlicher Mitarbeiter gehörte auch das "ad-hoc-Komitee", das sich nach der Schliessung des Bunkers bildete. Vierzehn Persönlichkeiten der Stadt, darunter zehn bekannte reformierte und katholische Pfarrer, ein Rektor einer Kantonsschule und Silvia Staub, die ehemalige Boldern-Mitarbeiterin, bemühten sich erneut um ein "möglichst zentral gelegenes Begegnungszentrum für Jugendliche" (13).

3. Räumlichkeiten und Finanzen

Vor der Eröffnung des Bunkers halfen kirchliche Mitarbeiter immer wieder mit, für Vollversammlungen der Bewegung im Volkshaus die Mieten aus kirchlichen Geldern zu bezahlen. Kurz vor Schliessung des Bunkers fand am 16. Januar 1971 eine Demonstration der Bun-

---

11 Brief von Ernst Sieber und 6 Mitunterzeichnenden Pfarrern an alle reformierten Pfarrer der Stadt Zürich, 29. Nov. 1968, als Aufruf zur Teilnahme an der Aktion Welthungersnot im Dezember 1968.

12 A. Häsler, 1976, 195; H.P. Müller, 1972, 16, 88.

13 Flugblatt des ad-hoc-Komitees, O.J.

ker-Republikaner statt. Da mit Ausschreitungen zu rechnen war, überliessen auf Bitte von Pfarrer Sieber der Kirchenpflegepräsident und der Fraumünster-Pfarrer Peter Vogelsanger die Kirche den Demonstranten. Nach dreistündiger Diskussion ging die Versammlung ruhig auseinander.

Nach der Schliessung des Bunkers wurden kurzfristig rund 200 Jugendliche im Kirchengemeindehaus Zürich-Altstetten einquartiert und der städtische Pfarrkonvent bewilligte spontan Fr. 10'000.- für verschiedene Wohnwagen, die auf dem Areal des Kirchgemeindehauses aufgestellt wurden. Ende Januar 1971 erklärten sich vier Kirchgemeinden der Stadt Zürich bereit, Räume in ihren Kirchgemeindehäusern für die Jugendtreffen (Teach-ins) zur Verfügung zu stellen. Auch für ein längerfristiges Projekt für eine Notschlafstelle fand sich im Sommer 1971 ein Kirchgemeindehaus (Zürich-Wollishofen). Die Bereitschaft, kirchliche Räume für die Jugendlichen zur Verfügung zu stellen, war 1970/71 recht gross. Sie machte einen wesentlichen Teil des kirchlichen Vermittlungsangebotes aus. Auch kirchliche Finanzen wurden eingesetzt, wenn auch im Vergleich zu 1980-82 weit weniger.

4. Oeffentlichkeitsarbeit

Zu den wichtigen kirchlichen Beiträgen gehörte auch die oft wenig fassbare Oeffentlichkeitsarbeit und das Wecken von Verständnis durch die kirchliche Presse, kirchliche Veranstaltungen, Seelsorge und Unterricht. Eine spezielle Form der Oeffentlichkeitsarbeit war das Mitunterzeichnen von Petitionen wie jene von 142 Persönlichkeiten, die am 5. Januar 1971 vom Stadtrat verlangte, den Bunker erst zu schliessen, wenn neue Möglichkeiten eines autonomen Zentrums in Sicht seien.

3.2.2 Städtische und kirchliche Jugendpolitik 1970-1980

3.2.2.1 Die Jugendpolitik der Stadt Zürich

Nach den 68er-Unruhen und dem Bunker-Experiment waren die städtischen Bemühungen um die Jugend vor allem von zwei Tendenzen gekennzeichnet: der Auseinandersetzung um Konzepte und Angebote betreffend Jugendhäuser und der Subventions- bzw. Beteiligungspolitik betreffend Sozialeinrichtungen für randständische Jugendliche.

Konzepte: Das Sozialamt der Stadt Zürich veröffentlichte 1974, 1978 und 1979 drei ausführliche Studien, die als Planungsgrundlage für Jugendeinrichtungen dienten (14).

---

14 Bericht: Zur Situation der Jugendhilfe und Jugendarbeit in der Stadt Zürich - eine Umfrage, Juli 1974; Jugendfreizeit-

Neben einer Bestandesaufnahme der privaten und öffentlichen Jugendeinrichtungen und einer Beschreibung des Freizeitverhaltens und der Freizeitbedürfnisse der Jugendlichen setzten sie sich wesentlich mit Konzepten von Jugendhäusern auseinander. 1978 wurde dabei als "Neue Jugendfreizeit-Konzeption: ein zentrales Jugendhaus und Quartier-Jugendtreffpunkte" vorgesehen (15). Zentrale und dezentrale Einrichtungen wurden beide als nötig betrachtet. Die Trägerschaft sollten Trägervereine übernehmen, bei Quartiertreffpunkten könnte "ausnahmsweise" und "vorübergehend" auch die Stadt selber die Trägerschaft übernehmen (16).

Als Führungsmodell des Jugendhauses und der Jugend-Treffpunkte war konzipiert, fest angestellten Fachkräften die Leitung zu übertragen, den Jugendlichen in Besuchversammlungen aber Mitbestimmung zu ermöglichen. Autonomie wurde klar abgelehnt: "Autonomie ist gleichbedeutend mit Befugnis zur selbständigen Regelung der eigenen (Rechts-) Verhältnisse. So ist es wohl klar, dass es für ein Jugendhaus, welches nicht ohne öffentliche Mittel auskommt, keine uneingeschränkte Autonomie geben kann... Eine bessere Bezeichnung für die von den Jugendlichen gewünschte 'Autonomie' ist daher Mitbestimmung. Missverständnisse sind so ausgeschlossen." (17)

Mitbestimmung wurde in demselben Konzept aber nicht nur als "bessere Bezeichnung" für Autonomie, sondern auch als mit ihr unvereinbar bezeichnet: "Mitbestimmung bedeutet...keineswegs Autonomie". (18)

Obwohl die Forderung nach einem autonomen Jugendhaus seit der Bunkerzeit 1970/71 öffentlich kaum mehr erhoben wurde, mottete die Idee bei Jugendlichen und Fachleuten weiter und war bei den Konzeptdiskussionen ständig im Hintergrund dabei. So gab das Sozialamt dem Zürcher Soziologen und Gassenarbeiter Oreste Zanolari 1979 den Auftrag, als Diskussionsbeitrag ein Plädoyer für ein au-

---

Konzeption, November 1978; Arbeitsmaterialien für die Jugendarbeit in der Stadt Zürich, Dezember 1979. - Nach den 80er-Unruhen erschienen je ein städtischer und ein kantonaler Bericht: Bericht der Kommission für Jugendfragen zur Situation der Jugendarbeit in der Stadt Zürich, Zürich Dez. 1982; Möglichkeiten und Grenzen einer kantonalen Jugendpolitik. Bericht der regierungsrätlichen Kommission für Jugendfragen, Zürich 1982.

15 Sozialamt, 1978, 130-152 (130).

16 Sozialamt, 1978, 145.

17 Sozialamt, 1978, 85f.

18 Ebd., 147.

tonomes Jugendhaus zu schreiben (19). Er schliesst sein Plädoyer - das nur 8 Monate vor Ausbruch der Jugendunruhen von Ende Mai 1980 geschrieben wurde! - so: "Zur Dringlichkeit eines autonomen Jugendhauses Stellung zu nehmen ist für Zürich müssig, da seit Jahrzehnten alle Gelegenheiten dazu - schändlich und schimpflich - verpasst wurden; es muss von Ueberfälligkeit gesprochen werden." (20)

Jugendhäuser: Die Bemühungen um ein zentrales Zürcher Jugendhaus bildeten eine leidvolle, lange Geschichte (21). 1938 wurde eine erste Projektskizze erstellt, 1957 von der Stadt das Drahtschmidli-Areal für einen allfälligen Neubau zur Verfügung gestellt und 1960 - dem Höhepunkt der Halbstarken-Bewegung - in der bestehenden alten Drahtschmidli-Liegenschaft ein provisorischer Jugendhausbetrieb eingerichtet. 1966-1974 gab es eine lange Planungsphase für einen Neubau auf dem Drahtschmidli-Areal.

Die nach vielen Auseinandersetzungen vom Gemeinderat verabschiedete Vorlage für einen Neubau von 35 Millionen Franken wurde am 30. Juni 1974 aber schliesslich vom Volk mit grossem Mehr abgelehnt. 1977 wurde beschlossen, einen Teil der alten Drahtschmidli-Liegenschaft wegen einer Autobahnzufahrt (Milchbucktunnel) abzubrechen. Als Ersatz dafür wurde im November 1977 ein Jugendhausbetrieb im Schindlergut eröffnet, im Mai 1978 "wegen Nichteinhaltung der Rahmenordnung"(22), d.h. wegen Autonomiebestrebungen der Benützer aber wieder geschlossen.

1977 wurde in einer Volksabstimmung der Umwandlung der Roten Fabrik in Zürich-Wollishofen in ein Kultur- und Begegnungszentrum zugestimmt. Dessen volle Verwirklichung liess aber lange auf sich warten. Zudem war dieses Zentrum nicht speziell für Jugendliche konzipiert, sondern für alle Generationen. Eine revidierte Vorlage für einen Drahtschmidli-Neubau für 15 Mio. Franken wurde endlich am 25. April 1982 - einen Monat nach Schliessung und Abbruch des von den Kirchen unterstützten AJZ! - vom Stimmvolk angenommen.

So war die Dekade von 1970 bis 1980 geprägt von Planungen, Versuchen und Misserfolgen bezüglich eines zentralen Jugendhauses Zürich, ohne dass eine befriedigende Lösung zustande kam. Besser war es bei der Jugendarbeit in den Quartieren. So entstanden vier von der Stadt mitgetragene Quartier-Jugendtreffpunkte und Jugend-Foyers für Lehrlinge. Zudem subventionierte die Stadt sehr stark

---

19 Veröffentlicht in: Sozialamt, 1979, 21-24.
20 Ebd., 24.
21 Vergl. Sozialamt, 1978, 95-120.
22 Sozialamt, 1978, 118.

die (zum Teil auch 1970-1980 entstandenen) 14 quartierbezogenen Gemeinschaftszentren der Pro Juventute, die auch den Jugendlichen offen stehen.

Subventionspolitik: Die städtische Jugendpolitik war in starkem Masse Subventionspolitik. Teilweise aus der Beobachtung der zunehmenden Institutionsfeindlichkeit vieler Jugendlicher, teilweise zur eigenen Absicherung war und ist die Stadt bei vielen Jugendeinrichtungen nicht Träger (und auch nicht Initiant), sondern untersützte und unterstützt private Trägerschaften finanziell. Das betraf nicht nur die Jugenhäuser und Jugendtreffs, sondern in starkem Masse auch die zahlreichen Sozialeinrichtungen für schwierige und randständische Jugendliche. Dabei galt für die Stadt das Subsidiaritätsprinzip: "Oeffentliche Jugendhilfe darf erst dann tätig werden, wenn die freien Träger versagt haben." (23)

Dieser Grundsatz wurde Ende der 70er Jahre aber auch in Frage gestellt, da die Stadt zu wenig Einflussmöglichkeiten auf die Werke, die sie unterstütze, habe, und diese Werke zum Teil ebenso bürokratisiert seien wie die städtische Verwaltung (24).

Wichtig zum Verständnis der städtischen Jugendpolitik ist auch, wie die Stadt die Situation der Jugendlichen zwischen 1970 und 1980 einschätzte. In einer soziologischen Analyse "Zur Situation der Stadtzürcher-Jugend 1978" erarbeitete Robert Blancpain im Auftrag des Sozialamtes der Stadt Zürich ein Portrait der Zürcher "Normaljugend" am Ende der 70er Jahre (25). Danach waren die Jugendlichen 1978 gegenüber 1970 resignierter, konsum- und leistungsorientierter, pessimistischer, passiver, politisch desinteressierter, suchtabhängiger, suizidgefährdeter, religiös interessierter. Das Verhältnis der Generationen sei "sehr viel entspannter". "Zumindest eine Art friedliche Koexistenz und manchmal auch echte Kooperation prägen das Verhältnis." (26)

Breite Kreise teilten diese Einschätzung der Jungen als ruhige Generation, was dazu führte, dass Jugendpolitik von vielen Politikern als nicht dringlich eingestuft wurde. Allerdings wies Blancpain - zwei Jahre vor den Unruhen von 1980 - auf das "explosive Konfliktpotential" (27) hin, das jene Jugendlichen darstellen, die durch die wirtschaftliceh Rezession am meisten benach-

---

23 Sozialamt, 1979, 23.
24 Ebd., 14.
25 Robert Blancpain: Zur Situation der Stadtzürcher-Jugend 1978 - Eine Soziologisches Portrait, in: Sozialamt, 1978, 21-62.
26 Ebd., 35.
27 Ebd., 53.

teiligt werden: die schwächsten Schüler, die Ausländerkinder der zweiten Generation und die Mädchen. Diese Warnung wurde nicht wahr- und ernstgenommen.

3.2.2.2 Die kirchliche Jugendarbeit

Die Jugendarbeit in den Kirchgemeinden in Stadt und Kanton Zürich war nach 1970 von zwei Tendenzen geprägt: In zahlreichen Gemeinden wurden Stellen für Sozialarbeiter mit Schwerpunkt Jugendarbeit geschaffen, um den 1968-70 sichtbar gewordenen Problemen begegnen zu können. Gleichzeitig zogen sich allerdings immer mehr Pfarrer aus der Jugendarbeit zurück. Damit fand eine Professionalisierung und Spezialisierung im Bereich Jugendarbeit statt.

Zudem wurde die offene Jugendarbeit und damit auch die Arbeit mit randständischen Jugendlichen stark gefördert. Zahlreiche Discotheken in Kirchgemeindehäusern wurden eingerichtet, ursprünglich oft getragen von einem Team der kirchlichen Jugendgruppen und von Jugendarbeitern. Dennoch stand die Arbeit mit sogenannten unproblematischen Jugendlichen in Jugendgruppen weiterhin im Vordergrund kirchgemeindlicher Jugendarbeit, wie eine Befragung von 24 Kirchgemeinden im Kanton Zürich 1977 zeigte (28).

Die kirchliche Verbandsjugendarbeit (Junge Kirche, CVJM; Jungwacht/Blauring, Schweizerische kirchliche Jugendbewegung) mit ihren vor allem geschlossenen Jugendgruppen war nach wie vor stark verbreitet. Das Verbandsdenken geriet aber in eine starke Krise, so dass auch diese Verbände viele Elemente der offenen Jugendarbeit aufnahmen (29). In den Kirchgemeinden wuchs gleichzeitig der Widerstand gegen die offene Jugendarbeit, weil sie konfliktreich war und für viele das spezifisch Christliche zu kurz kam. So wurde z. B. 1977 das Projekt eines Jugend-Foyers in Zürich-Altstetten von den Kirchgemeinden der Stadt Zürich abgelehnt.

Die grosse Motivation für Jugendarbeit am Anfang der 70er Jahre wich der Zurückhaltung, Angst und Resignation in vielen Kirchgemeinden am Ende der 70er Jahre. Andererseits waren die Kirchgemeinden doch zumeist noch weit offener für Anliegen der Jugend-

---

28 Die Umfrage-Ergebnisse sind zusammengefasst in: Kirchliche Jugendarbeit, Konzept und Arbeitshilfe, erarbeitet im Auftrag des Kirchenrates der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich von Hans Stamm und andern, Zürich 1977. 4-7.

29 Vergl. Christoph Stückelberger: Die Junge Kirche Schweiz zwischen Bewegung und Institution, in: G. Mugglin (Hrsg.): Die Schweizer Jugendverbände im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklung, Zürich 1983, 23-32.

arbeit als die politischen Gemeinden. So wurde anfangs der 70er Jahre die Planung einer "Jugendberatungsstelle Limmattal" (Vorortgemeinden von Zürich) in Angriff genommen und ihre Dringlichkeit allseits bejaht. Nachdem die reformierten Kirchgemeinden der finanziellen Beteiligung zugestimmt hatten, scheiterte das Projekt aber 1976 daran, dass die politischen Gemeinden eine Beteiligung ablehnten. 1971 bestand auch das Projekt eines städtischen Jugendparramts in der Stadt Zürich mit Ernst Sieber als Jugendpfarrer. Sieber lehnte das Projekt aber ab, weil für ihn die Basis für Jugendarbeit in den Kirchgemeinden damals zu schwach war und damit zu viel von einem Jugendpfarrer erwartet worden wäre, das er nie hätte leisten können. Er ging also davon aus, dass zuerst die Gemeinden selber aktiv werden müssten, bevor ein städtisches Jugendpfarramt fruchtbar sein könne.

Sehr bedeutsam für die kirchliche Jugendarbeit der 70er Jahre war die Schaffung der Stelle eines Beauftragten für Jugendfragen der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich auf 1. Januar 1973 (30). Stelleninhaber war 1973-1984 Hans Stamm (31).

Die Stelle wurde mit zwei Schwerpunkten konzipiert: als "Stabsstelle für die kirchliche Planung und die Koordination derselben mit den Bemühungen anderer Institutionen auf dem Sektor Jugendfragen" und als "Helfer und Berater der Pfarrer und Kirchenpflegen im Blick auf die verschiedensten Formen der Jugendarbeit" (32).

Zwischen 1973 und 1980 beriet der Jugendbeauftragte zahlreiche Kirchgemeinden bei der Arbeit. Er trat in vielen Konfliktsituationen zwischen Jugendlichen und Kirchenpflegen oder zwischen Jugendlichen und staatlichen Behörden als Vermittler auf, so z.B. bei der Besetzung der Hegibach-Häuser in der Stadt Zürich durch Jugendliche oder nach der überraschenden Schliessung und dem Abbruch des Jugendhauses in der Gemeinde Bülach 1979.

Der Jugendbeauftragte initiierte, begleitete und förderte - zum grossen Teil durch entscheidende Mitarbeit in der Zürcher Ar-

---

30 Vorläufer dieses Beauftragten war der Studienleiter für Jugendfragen, Max Stolz, der 1968-1972 halbzeitlich für den Kirchenrat und halbzeitlich für das Evangelische Taguns- und Studienzentrum Boldern arbeitete und 1972 ganz auf Boldern wechselte.

31 Vergl.Portrait Kp. 3.6.6.3.

32 Auftrag und Weisung des Kirchenrates an die Kirchensynode des Kantons Zürich betreffend Errichtung der Stelle eines Jugendbeauftragten vom 22. Sept. 1971, zitiert im Jahresbericht 1973 des Beauftragten, 1.

beitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP (33) - viele Jugendhilfe-Projekte: Wohngemeinschaften, die Auffangstation Tiefenbrunnen, geschützte Arbeitsplätze für arbeitslose und nicht voll arbeitsfähige Jugendliche, durch das "Schlupfhus Zürich" (seit 1980) für 10- bis 16jährige Kinder in Krisensituationen, das Jugendschiff "Plus" als therapeutische Wohngemeinschaft für schwererziehbare und drogenabhängige Jugendliche (seit 1980).

Damit nahm der kirchliche Jugendbeauftragte Aufgaben der Jugendhilfe wahr, die von der Oeffentlichkeit zu wenig ernst genommen wurden. So schrieb der Jugendbeauftragte Hans Stamm 1977, in seiner Arbeit habe "eine eindeutige Schwerpunktverlagerung in Richtung Jugendarbeit mit benachteiligten bzw. problematischen Jugendlichen stattgefunden...Diese Entscheide wurden im wesentlichen geprägt durch eine generelle Entwicklung innerhalb der Jugendarbeit. Das Engagement von Behörden, Fachleuten und initiativen Bürgern für die Behebung von Jugendproblemen und zur Diskussion jugend- und damit gesellschaftspolitischer Fragen hat ganz erheblich nachgelassen. Einerseits, weil keine Pflastersteine mehr geworfen werden und sich die weltweite Entrüstung und Auflehnung unter Jugendlichen auf kleine Gruppierungen reduziert hat; andererseits, in direktem Zusammenhang mit ersterem, weil die Arbeit (ob therapeutisch oder freizeitorientiert) an Attraktivität verloren hat" (34).

Stamm warnte auch davor, ob der scheinbar ruhig und realistisch gewordenen Generation gegenüber 1968 aufzuatmen, denn es gebe viele "unterschwellig spürbare Probleme der heutigen Jugend...ich plädiere deshalb dafür, dass wir die vermeintliche Beruhigung unter Jugendlichen nicht zum Anlass nehmen, konservativ zu werden" (35).

1975 bis 1977 wurde vom Jugendbeauftragten und einem Team ein weitherum beachtetes Konzept für die kirchliche Jugendarbeit erarbeitet, wonach den verschiedenen Arten von Jugendlichen entsprechend auch ganz verschiedene Angebote der kirchlichen Jugendarbeit - offene, geschlossene, beratende etc. - gemacht werden müssen.

Zur kirchlichen Jugendarbeit im weiten Sinn müssen auch die zahlreichen Tagungen gezählt werden, die das Evangelische Tagungs- und Studienzentrum Boldern und die Katholische Paulus-Akademie 1970 bis 1980 zu jugendpolitischen Themen durch geführt haben.

---

33 Vergl. nächstes Kapitel.

34 Jahresbericht des Beauftragten für Jugendfragen, der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, 1977, 2f.

35 Jahresbericht 1979, 2f.

Sie haben damit ganz wesentlich mitgeholfen, die Ereignisse 1968-1971 zu verarbeiten, Folgerungen daraus zu ziehen und neue Ansätze voranzutreiben.

In der katholischen Kirche von Stadt und Kanton Zürich liefen die Bestrebungen betreffend Jugendarbeit vergleichbar mit der reformierten, wenn auch in einzelnen Fragen mit einer gewissen zeitlichen Verzögerung. So wurde 1978 eine mit sieben Stellen gut dotierte katholische Jugendseelsorge für Stadt und Kanton Zürich eröffnet, die für das Engagement der katholischen Kirche in den Unruhen 1980/81 eine entscheidende Voraussetzung bildete!

3.2.2.3 Die Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP

Eine Zwischenstellung zwischen Staat und Kirche nimmt die Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme (ZAGJP) ein. Im Frühling 1971, also relativ kurz nach dem AJZ-Experiment im Lindenhof-Bunker, erteilte der Kirchenrat der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich dem Obdachlosen-Pfarrer Ernst Sieber und Max Stolz (damals Studienleiter für Jugendfragen) den Auftrag, bezüglich Jugendarbeit "einen Aktionskreis zu sammeln, einen Gesamtplan notwendiger Einsätze zu entwerfen und erste Realisierungen einzuleiten" (36).

Pfarrer Ernst Sieber wurde dafür ein Jahr lang freigestellt. Wir werden noch sehen, dass dieser Auftrag und die Freistellung rückblickend als sehr wichtig und weitsichtig eingestuft werden muss, da er die Grundlagen für das zukünftige Engagement der Kirchen in der Jugendpolitik legte. Eine der Grundlagen war die Gründung der ZAGJP am 17. Juli 1971 durch Max Stolz und Ernst Sieber, der seither und bis heute auch deren Präsident ist. Sie vereinigt engagierte Persönlichkeiten aus Kirche, Politik und Jugendsozialarbeit. Sie ist "nicht eine kirchliche Sache im engeren Sinn des Wortes" (37), wurde aber von Anfang an von Leuten aus der Kirche ganz wesentlich geprägt. So waren immer etwa die Hälfte des Vorstandes kirchliche Mitarbeiter: der reformierte Beauftragte für Jugendfragen, der Leiter der katholischen Jugendseelsorge, der Direktor der katholischen Paulus-Akademie, ein reformierter Kirchenrat und andere.

Ausschlaggebend für die Gründung der ZAGJP waren zwei Erkenntnisse: "1. Aufgrund der Auseinandersetzungen um das Experiment Lindenhof-Bunker mit den parteipolitischen Grund- und Nebentönen war es damals undenkbar geworden, dass die politischen städti-

---

36 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich: Jahresbericht 1971, 20.

37 Ebd.

schen Instanzen sich vorurteilslos und sachbezogen der neu sichtbar gewordenen Probleme hätten annehmen können. Wer aber wollte sich die Finger verbrennen?
2. Es erschien unmöglich, die notwendig gewordene Sozialhilfe allein 'von aussen her', durch eingesetzte professionelle Sozialarbeiter etc. zu leisten. Es musste um 'Hilfe zur Selbsthilfe' gehen, wenn man etwas erreichen wollte. Wer konnte das unkonventionell an die Hand nehmen? Aufgrund dieser Erkenntnisse kamen die Leute der ZAGJP zusammen." (38)

Ziel der ZAGJP ist "die Mithilfe bei der Lösung aktueller Jugendprobleme im Raum Zürich" (39). Die ZAGJP will "ihr Schwergewicht auf die Unterstützung oder Errichtung von Massnahmen und Hilfseinrichtungen im Randgruppenbereich legen, indem sie entsprechende Projekte selber aufbaut und trägt wie im Falle der Notschlafstellen, der Auffangwohngruppen und des Gassenprojektes (Trägerfunktion), oder indem sie sich in der Oeffentlichkeit bei Behörden für die Schaffung notwendiger Einrichtungen einsetzt (Anwaltsfunktion). Für neue Projektinitiativen im kulturellen Bereich oder im Sektor Wohnungspolitik und Wohnraumbeschaffung übernimmt die ZAGJP nicht die Trägerschaft. Sie ist aber bereit, mit Initiativgruppen zusammenzuarbeiten, eventuell Starthilfe zu leisten und sich für die Verwirklichung neuer Projekte durch vermittelnde Tätigkeit einzusetzen (innovative Funktion)" (40).

Dabei will die ZAGJP nicht einfach dem Staat die Aufgaben abnehmen (41), aber sie setzt sich zum Ziel, "sich dauernd als Trägerorganisation anzubieten, wo der Staat nicht den dafür benötigten Freiraum gewährleisten kann" (42). "Die ZAGJP versteht sich als Alternative und Ergänzung zur traditionellen Jugendhilfe, als Experimentierraum für die Entwicklung neuer Methoden und Modelle... Die ZAGJP will auch Mittler sein zwischen Jugendlichen und Erwachsenen und Behörden." (43)

Daneben wollte die ZAGJP immer auch die Ursachen der Jugendprobleme anpacken: "Nebst der sozialen Arbeit und Bewusstseinsbildung soll versucht werden, durch die Erkenntnisse ursächlicher Faktoren der Jugendsituation, ein politisches Engagement anzuvisieren." (44)

---

38 ZAGJP, Jahresbericht 1980, 21.
39 ZAGJP, Statuten.
40 ZAGJP, Jahresbericht 1982, 8f.
41 ZAGJP, Jahresbericht 1973, 29.
42 Selbstdarstellung der ZAGJP, in: Bericht der Kommission für Jugendfragen zur Situation der Jugendarbeit der Stadt Zürich, Zürich 1982, 54.
43 ZAGJP, Jahresbericht 1974, 3 und 25.
44 ZAGJP,Jahresbericht 1972, 3.

Dieses Anliegen kam allerdings hinter den zahlreichen Aktivitäten im Bereich der sozialen Hilfseinrichtungen, also der "Feuerwehrarbeit", zu kurz. In Erkentnis der beschränkten Kräfte der ZAGJP beschloss sie deshalb 1982, trotz der starken Forderungen der Jugendlichen während der Unruhen 1980/81 nach mehr Jugendkultur, nicht auf jugendkulturelle Initiativen einzusteigen und sich weiter auf die Jugendhilfe zu beschränken (45).

Die ZAGJP verstand sich nie als verlängerten Arm der Kirche oder des Staates, sondern als "eigenständige, basisnahe Institution, die von den Leidenden aus denkt und einen selbstlosen Dienst zu leisten versucht" (46). Die kirchlichen Mitarbeiter engagierten sich dabei von der theologische Position der "Kirche für andere" aus.

Die Aktivitäten der ZAGJP betrafen hauptsächlich die Schaffung von sozialen Einrichtungen im Randgruppenbereich für Wohnungs-, Arbeits- und Suchtprobleme. Dabei entstanden zwei Arten von Einrichtungen:

a) Assoziierte Einrichtungen sind aufgrund einer ZAGJP-Initiative entstanden oder mit ihr personell und strukturell verhängt, heute aber mit eingenständiger Trägerschaft. Dazu gehören:
   - der "Ulmenhof" in Ottenbach/Zürich (ein Rehabilitationszentrum für Drogenabhängige) seit 1972,
   - das Christuszentrum Schopf in Zürich-Altstetten (eine sozial-pädagogische Wohngemeinschaft) seit 1971,
   - geschützte Arbeitspläte in Schreinereien und Gärtnereien, seit 1974 (1977 zum "Verein Arbeitskette Zürich" zusammengeschlossen,
   - der "Verein PLUS - Schweizer Jugendschiff zur See" (sowie zur Wiedereingliederung von straffällig gewordenen schwierigen Jugendlichen), seit 1980,
   - das "Schlupfhuus" (eine Auffang- und Beratungsstation für Kinder), seit 1980,
   - das Jugend-Foyer (ehemals Lehrlings-Foyer), seit 1974 bei der ZAGJP, später von der Stadt unterhalten, 1974-75 provisorisch in einem Kirchgemeindehaus untergebracht.
   - Der "Verein Zürcher Jugendwohungen" (Vermittlung und Betreuung von Wohnungen für schwierige Jugendliche), seit 1982.

b) Direkt durch die ZAGJP getragene Einrichtungen
   - Die Auffangstation (seit 1971). 1971-76 stellte die Kirchgemeinde Zürich-Wollishofen die für den Betrieb notwendigen Räumlichkeiten im Kirchengemeindehaus gratis zur Verfügung.

---

45 ZAGJP, Jahresbericht 1982, 9.

46 Pfr. Ernst Sieber im Gespräch mit dem Verfasser.

Die Kirche sowie Stadt und Kanton Zürich übernahmen die Finanzierung der sieben Mitarbeiterstellen. Seit 1976 ist sie im Tramdepot Tiefenbrunnen untergebracht, seit 1982 zur Notschlafstelle umfunktioniert.
- Jugend-Wohngruppen (Wohngemeinschaften) seit 1972.
- Projekt Gassenarbeit, seit 1980.

Mitte 1971 bis Mitte 1972 bemühten sich 12 Mitglieder der ZAGJP, vor allem Pfr. Sieber, ein Jahr lang intensiv um ein Konzept für ein von der Jugend selbst verwaltetes Jugendzentrum, als Antwort auf das abgebrochene Bunker-Experiment. Die ZAGJP erklärte sich im August 1971 bereit, Trägerschaft und Verantwortung für ein Jugendzentrum zu übernehmen (47). Es wurde ein demontables Haus der Landesausstellung von 1939 gefunden, Land und Geld wurden von der Stadt aber nicht zur Verfügung gestellt. Nach diesem Scheitern beschloss der ZAGJP-Vorstand, die Verwirklichung eines Jugendzentrums vorläufig zurückzustellen, da das "Klima, die Finanzen und verschiedene Voraussetzungen noch nicht vorhanden waren" (48).

1973 und 1974 nahm die ZAGJP positiv zum Projekt eines Neubaus des Drahtschmidli-Jugendhauses Stellung, das dann aber in der Volksabstimmung abgelehnt wurde. Sechs Jahre später wurden mit den Jugendunruhen das Klima und die Finanzen für ein Jugendzentrum von den Jugendlichen teilweise erzwungen! Ein bitteres Zeichen dafür, dass sich jugendpolitische Versäumnisse der Stadt rächen und dass Forderungen von Jugendlichen weniger schnell vergessen werden, als Politiker meinen.

3.2.2.4 Vergleich von staatlicher und kirchlicher Jugendpolitik

Beim Vergleich von staatlicher und kirchlicher Jugendpolitik zwischen 1970 und 1980 fallen drei Unterschiede auf:

1. Die finanzielle Beteiligung des Staates an Jugendhilfe-Projekten ist (selbstverständlich) weit grösser als die kirchliche. Der Staat verfügt absolut gesehen auch über weit mehr Mittel.

2. Die staatlichen Entscheidungsprozesse sind sehr langwierig (wenn man die Geschichte des Zürcher Jugendhauses betrachtet). Die kirchlichen Entscheidungswege sind demgegenüber oft erstaunlich unkompliziert und rasch, wenn man bedenkt, dass auch hier parlamentarisch-demokratische Spielregeln eingehalten werden müssen.

---

47 Protokoll der Sitzung vom 18.8.1971 der ZAGJP und einer Delegation des Stadtrates.

48 ZAGJP, Jahresbericht 1972, 15.

3. Die kirchliche Jugendpolitik übernimmt bei vielen neuen Projekten die Funktion des Vorreiters und Initianten, währenddem der Staat gegenüber neuen Projekten oft eine recht grosse Vorsicht und Zurückhaltung zeigt. Bei Kirchen und kirchlichen Mitarbeitern ist eine grössere Risiko- und Experimentierbereitschaft als beim Staat erkennbar. Durch manche kirchlichen oder kirchennahen Projekte kam der Staat in einen gewissen Zugzwang.

   Die Kirchen waren in vielen Fällen "Vortrupp des Lebens" (49). Wobei die "Nachhut" des Staates, d.h. die Uebernahme oder langfristige finanzielle Unterstützung solcher Projekte absolut notwendig war und erst das kontinuierliche Fortbestehen der Einrichtungen ermöglichte. Diese Arbeitsteilung zwischen Kirche und Staat wurde vom reformierten Kirchenrat des Kantons Zürich schon 1971 so beschrieben: "Der Einsatz der Kirche bestand darin, in einer Situation, da sich keine andere Stelle mit dem komplexen und schwierigen Problem befassen wollte, die Initiative zu ergreifen, Personen und Mittel zur Verfügung zu stellen und einen weiteren Kreis von Menschen zu engagieren. Der ganze Umfang und die Vielschichtigkeit der Probleme machen es aber notwendig, dass sich die städtischen und staatlichen Stellen mehr und mehr der Sache annehmen". (50)

3.3 Die Ursachen der Unruhen 1980-82

Die Jugendunruhen in den westeuropäischen Städten hatten ihre unmittelbaren Ursachen vor allem in den konkreten Problemen dieser Städte: In Zürich war es die Jugend- und Kulturpolitik, die im Vergleich zu kulturellen Ausgaben für Erwachsene wenig finanzielle Mittel und Räumlichkeiten für Jugendaktivitäten bereitstellte und vorhandene Angebote schloss oder räumen liess. In Berlin waren es die Wohnungsfragen, in England die Probleme der Jugendar-

---

49 Der Ausdruck stammt von Helmut Gollwitzers gleichnamigem Buch; diese Vorreiterfunktion der Kirche bei sozialen Projekten lässt sich auch in andern Kantonalkirchen nachweisen. Als Beispiele seien Aargau und Schaffhausen genannt: Armin Byland: Dienste von Mensch zu Mensch, in: 450 Jahre Reformation im Aargau, 1528-1978. Vom Werden und Leben der Evangelisch-reformierten Landeskirche, Aarau 1978, 15-31. - Martha-Ruth Schnyder: Der soziale Auftrag der Kirche, in: Die Zukunft liegt hinter dem Horizont. Zur 450-Jahr-Feier der Schaffhauser Reformation, Schaffhausen 1979, 79-87.

50 Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, Jahresbericht 1971, 20f.

beitslosigkeit usw. Hinter diesen konkreten Auslösern wurden aber vor allem durch die Ausdrucksformen der Jugendbewegung tiefere Ursachen spürbar. Deren Interpretation war allerdings sehr kontrovers. Es lassen sich etwa sieben Gruppen von Erklärungsversuchen unterscheiden, wobei verschiedene Autoren verschiedene (hier typisierte) Erklärungen kombinierten.

1. Die Bewegten selber liessen sich schwer einordnen und wehrten sich dagegen. So musste eine von der Konfliktforschungsstelle des Soziologischen Instituts der Universität Zürich vorgesehene Fragebogenaktion unter 500 Bewegten und Sympathisanten aufgegeben werden, weil viele Bewegte sich weigerten, die Bogen auszufüllen. Als Begründungen gaben sie an, die Bewegung zu untersuchen sei nur berechtigt, wer selbst in ihr aktiv sei. Zudem sei es ja gerade eine Stärke der Bewegung, dass die Behörden sie nicht besser kennen (51). Es erschien dann doch eine Untersuchung der Konfliktforschungsstelle, aber ohne Umfrage (52).

Damit wird ein Unterschied zum Bunker 1970-71 deutlich: Damals konnte eine soziologische Untersuchung mit Fragebogen durchgeführt werden (53). Verweigerung und Nichtkooperation haben sich seither also verstärkt. Der Soziologe und Gassenarbeiter Oreste Zanolari schrieb aus dieser Erfahrung mit der Bewegung nicht eine soziologische Analyse der Bewegung im streng wissenschaftlichen Sinn, vielmehr habe der Wissenschaftler "vor der Menschenwürde der betroffenen Bewegten zu stehen und in aller Ehrfurcht vor ihnen sich selber als Mitmensch und Mitbürger bewegen zu lassen. So stehe ich nun selber als Bewegter und somit als einer der Bewegung da" (54).

Trotz dieses Vorbehalts gibt es Anhaltspunkte, worin die Bewegten die Ursache der Unruhen sahen. "Just for fun" (55) meinte ein Bewegter auf die Frage, warum er Krawall mache. Ein Protest gegen Langeweile, aber auch gegen Analyse und Reflexion. "No fun, no hope, no future" war der Titel eines Flugblatts von Achmed von Wartburg (56). Mit diesem "Programm" warb er für sich als Stadtratskandidat in Zürich, während sein Vater, ein eher konservativer Gymnasiallehrer, Geschichtsprofessor und überzeugter Anthro-

---

51 Tages-Anzeiger vom 18.6.1981, 20.

52 Hanspeter Kriesi: Die Zürcher Bewegung. Bilder, Interaktionen, Zusammenhänge, Frankfurt 1984.

53 H.P. Müller, 1972, 21-78.

54 Oreste Zanolari: Wer ist die Bewegung? Eine Analyse, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 11-18 (13).

55 Warum wir Randale machen. Protokoll aus der deutschen Anarcho-Szene, STERN Nr. 33, 1983. 48-58.

56 Flugblatt 1982.

posoph, wenige Jahre zuvor ein Buch über die Veränderungsmöglichkeiten der Welt durch den Einzelnen veröffentlicht hatte (57).

Weitere Motive der Bewegten zeigten die Spray-Inschriften (58): "Jeder Stein, der abgerissen, wird von uns zurückgeschmissen" bezieht sich auf den Abbruch von Altwohnungen. "Hier starb das Leben" stand an einer im Bau befindlichen Autobahnbrücke. "Zum Fest der Lebenskultur und einer Anklage gegen die Todeskultur" war der Titel eines Flugblattes in Zürich (Januar 1981), auf dem es weiter hiess: "Unsere Kultur ist die Bejahung des Lebens und die Verneinung der Todeskultur. Der Stadt-Regierungsrat und ähnliche Todesprediger wollen unseren Protest zum friedfertigen Bittgang machen, oder ihre Alkohol-, Tabletten-, Nikotin-, Geld-, Bomben-Kultur uns, die gegen den Tod für das Leben, gegen Ordnung für das Leben, seit jeher als Bedrohung und unseren heiligen Sakramenten (Grass, Liebe, Sex, Solidarität) den Krieg erklären...Unser Befreiungskampf kommt aus Wohlstand und Sicherheit. Wir müssen lernen, uns in Beziehung zu setzen zu Befreiungskämpfen, die aus Armut und Unsicherheit kommen."

Das Grundgefühl vieler Bewegter war, in einer Menschen und Natur zerstörenden Gesellschaft zu leben. Die Lösung sahen sie nur darin, diese Entwicklung durch Zerstörung zu bremsen. "Mach kaputt, was dich kaputt macht" war die oft zitierte Quintessenz. "Der Lebensraum wird immer enger, du hast das Gefühl, im Wohlstand zu ersticken", sagte ein Bewegter auf die Frage nach den Motiven für sein Mitmachen in der Bewegung (59).

Es ging aber nicht nur darum, gegen bestimmte Zustände zu protestieren und bestimmte Ziele wie ein autonomes Jugendzentrum zu erreichen. Sich in der Bewegung zu spüren war selber schon ein Ziel: "Das wichtigste ist, dass ich kämpfe, dass ich Teil dieser Bewegung bin. Es wäre naiv, nur auf die Strasse zu gehen, um etwas zu erreichen" (60). Die "action" selber war Ziel, weil sie "ein unheimlich befreiendes Gefühl" (61) vermitteln konnte. Als wichtiger Unterschied zu Teilen der Alternativbewegung ging es

---

57 Wolfgang von Wartburg: Sie haben die Welt verändert. Revolutionäre Gestalten des 19. und 20. Jahrhunderts. Zürich 1976.

58 Eine Sammlung findet sich in Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 19-27; sowie Iris Blaschzok: echt ätzend! Gesprühte Sprüche mit Esprit, Münster. 1983.

59 "Ich hab' ein unheimlich befreiendes Gefühl". Fünf Zürcher Jugendliche über die Gründe für ihren Kampf gegen die Gesellschaft und Erwachsenenwelt, SPIEGEL Nr. 52, 22.12.1980, 33-52 (45).

60 Ebd., 52.

61 Ebd., 33.

der Jugendbewegung nicht darum, auszusteigen und aufs Land zu ziehen, sondern eben gerade den Lebensraum der Stadt zu verändern. "Die Körnlifresser-Kultur irgendwo auf dem Land, das ist nicht das, was wir suchen. Es müssen auch in der Stadt gute Sachen möglich sein." (62)

2. Viele Wissenschaftler, Schriftsteller und Politiker sahen die Ursachen in den auch von den Bewegten genannten Fehlentwicklungen der hochindustrialisierten Gesellschaften. Die "menschlichen, gesellschaftlichen und ökologischen Kosten der Wohlstandsproduktion" wurden von der Eidgenössischen Kommission für Jugendfragen genannt (63) und nach der entsprechenden Studie der Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages wurden die Unruhen mitverursacht durch die "Undurchschaubarkeit und Unpersönlichkeit der modernen Industriegesellschaft, den Vorrang zweckbetonter Verhaltensweisen und die Zwänge bürokratisierter Lebensformen" (64). Kriegsgefahr, Umweltzerstörung, steigende Arbeitslosigkeit, Wohnungsnot, Materialismus, das sich verschärfende Nord-Süd-Gefälle, mangelnde Freiräume und Partizipation wurden als weitere Fehlentwicklungen genannt (65).

3. Unter dem Stichwort Wertwandel kann eine dritte Gruppe von Erklärungsversuchen zusammengefasst werden. Der Uebergang vom Materialismus zum Postmaterialismus, von moderner Rationalität zu neuer Emotionalität usw. erzeugt eine Sinnkrise und Unsicherheit, die zu erhöhten Spannungen führt. Darin kommen auch die "unterschiedlichen Grunderfahrungen der Generationen" (66) zum Ausdruck, die dazu führen, dass besonders die jüngere Generation in den Alternativen- und Jugendbewegungen die neuen Werte anstrebt (67).

---

62 Zorn in Zürich. Vier Bewegte über ein Jahr Bewegung, Weltwoche 27.5.1981, 17; Vergl. auch: Berner Jugendliche - warum sie demonstrieren, Sämann, Nr. 8/1980.

63 Eidg. Kommission für Jugendfragen, 1980, 21, auch 14-16.

64 Bericht der Enquête-Kommission, 1983, 15.

65 K. Bäumlin, 1981, 74ff; Jörg Bopp: Trauer-Power, zur Jugendrevolte 1981, in: Kursbuch 65, Berlin 1981, 151-168; Walter Hollstein: Autonome Lebensformen: über die transbürgerliche Perspektive der Jugendbewegung, in: M. Haller, 1981, 197-216. Alfred Kunz: AJZ - Hintergründe und Sinn, in: Ch. Stükkelberger/V. Hofstetter, 1981, 28-40.

66 Jugendkammer der Evangelischen Kirche in Deutschland: Gesichtspunkte zum Gespräch zwischen den Generationen in Kirche und Gesellschaft, Hannover 1982, 4f.

67 Klaus Wegenast: Dialoge beginnen mit Verzicht. Münchwiler-Thema Jugendunruhen, in: Uni-Press 30, hrsg. von der Universität Bern, 1981, 3-9; Henning Schierholz: Alles hat sich totgelaufen. Die Jugend braucht überschaubare Lebenszusam-

4. Eine Fülle von vor allem psychologischer Literatur beschrieb die Entwicklung eines neuen Menschentypus als einer speziellen Dimension des Wertwandelns. H.Herzka sprach vom "Empfindungsmenschen" im Gegensatz zum technischen Menschen (68), H.E. Richter von der "neuen Sensibilität" (69). Jürg Bopp sprach vom "Aufstand der Körper" (70). Neben diesen positiv gewerteten Aussagen wurde dasselbe Phänomen negativ beurteilt, wenn Hugo Büttler vom "Lustprinzip" (71) und der Theologe Max Schoch von der "affektiven Generation" (72) schrieben.

5. Politologisch erklärte Leonhard Neidhart die Unruhen in Zürich damit, dass die schweizerische Konkordanzdemokratie erstarrt sei. Sie ermögliche zuwenig Konflikte, zu wenig Spiele und Auseinandersetzungen. Das Regierungsrisiko sei für Personen und Parteien in dieser Konkordanz zu klein geworden und ein "besonders demokratisches Selbsgerechtigkeitsgefühl" habe im Zürcher Konflikt wohl eine Rolle gespielt (73).

6. Soziologisch erklärten drei Soziologen der Konfliktforschungsstelle des Soziologischen Instituts der Universität Zürich die Jugendunruhen "nicht mehr als einzigartig, sondern als Teil einer umfassenden Veränderung der politischen Landschaft" (74). Es sei vor allem eine Veränderung der Machtverhältnisse zu beobachten: "Die Macht im Land konzentriert sich immer mehr an wenigen Orten, vor allem in den grössten und wirtschaftlich bedeutsamen Städten - allen voran Zürich." (75) Entscheide würden immer weiter entfernt von den alltäglichen Erfahrungen der Bürger gefällt. Der Konflikt zwischen Kapital und Arbeit sei längst institutionalisiert, währenddem neue Konflikte dies nicht seien. Neue Gruppen

---

menhänge. Lutherische Monatshefte, 9/1980, 646-649; Bericht der Enquête-Kommission, 1983, 15-17; H. Herzka, 1981.

68 H. Herzka, 1981, 130-137.

69 H.E. Richter: Die neue Sensibilität, in: M. Haller, 1981, 238-242.

70 J. Bopp, 1981, 157f.

71 H. Bütler: Vom Lustprinzip zur Philosophie der Wölfe. Denkweise hinter den neuen Unruhen. Neue Zürcher Zeitung, 23./24.8.1980, 37f.

72 Max Schoch: Die affektive Generation: Seelische Hintergründe der Unruhen. Neue Zürcher Zeitung, 13.2.1981.

73 Leonhard Neidhart: Von der Konkordanz zur Militanz? Politwissenschaftliche Ueberlegungen zum Zürcher Konflikt. Tages-Anzeiger vom 6.1.1981, 35.

74 René Levy/ Gilbert Ganguillet/ Hanspeter Kriesi: Zürich und seine Jugend. Soziologische Betrachtungen zu den Zürcher Jugendunruhen 1980. Tages-Anzeiger, 9.10.1980, 47f.

75 Ebd.

"können die institutionellen Kanäle aufgrund ihrer zahlenmässigen und organisatorischen Schwäche nicht mit genügender Wirksamkeit zu ihren Gunsten benützen und artikulieren sich deshalb ausserhalb dieser Kanäle"(76). Darum erklärten die Soziologen auch die aussergewöhnlichen Mittel des Protests, denn je einflussreicher eine Gruppe sei, desto weniger seien aufsehenerregende Formen nötig.

7. All den bisherigen Erklärungsversuchen ist gemeinsam, dass neben den je lokalen, vordergründigen Ursachen die tieferen Motive in grossen gesellschaftlichen Entwicklungen gesehen werden, wobei die biographisch-individuellen Faktoren zwar auch eine Rolle, aber eine sekundäre spielen.

Demgegenüber gab es eine siebente Gruppe von Erklärungen, die die Ursachen der Unruhen in der Fehlerziehung sahen. Dazu gehören die umstrittenen "Antithesen" der Genfer Philosophin Jeanne Hersch. Im vermeintlichen Gegensatz zu den Thesen der Eidgenössischen Jugendkommission diagnostizierte sie zuviel Freiheit und zuwenig Autorität bei den Jungen (77), zuviel Vereinsamung durch die Kleinfamilie (78) und zuviel berufstätige Mütter (79). (Dass kein signifikanter Zusammenhang zwischen der Berufstätigkeit der Mütter und Teilnahme der Kinder in Jugenbewegungen besteht, zeigte sich z. B. in der Untersuchung über die Jugendlichen im Bunker von Zürich 1970. 55 % der Mütter der befragten Bunker-Jugendlichen waren nicht berufstätig (80). Jeanne Hersch diagnostizierte auch eine "Gesellschaft ohne Sitten", die im Nihilismus lebt. Die Unruhen seien die Folge der Fehlerziehung durch die Erwachsenen. Nicht Autonomie und Freiraum seien nötig, sondern das Bedürfnis nach "echten Lehrern und Lehrerinnen" (81) und "nach einem richtigen Vater, nach einer richtigen Mutter" (82) müsse gestillt werden (83).

Es fällt auf, dass die Theologen kaum spezifisch theologische Erklärungen zu den Ursachen darlegten, sondern vorwiegend den Wert-

---

76 Ebd.
77 J. Hersch, 1980, 10f.
78 Ebd., 20f.
79 Ebd., 22f.
80 H.P. Müller/G. Lothmar, 1972, 70.
81 J. Hersch, 1980, 11.
82 Ebd., 47.
83 Die Fehlerziehung als Ursache der Unruhen nannten auch: Peter Sager: Jugendkrawalle - Symptom einer Fehlerziehung. Schweiz. Ostinstitut, Bern 1980; Salcia Landmann: Jugendunruhen. Flaach 1982.

wandel (Punkt 3) und die modernen Fehlentwicklungen (Punkt 2) anführten (84).

3.4 Chronologie des AJZ und des kirchlichen Engagements 1980-1982

Die folgende Chronologie beschränkt sich exemplarisch auf Zürich und umfasst hauptsächlich den Zeitraum vom Beginn der Jugenunruhen mit dem Opernhaus-Krawall am 30. Mai 1980 bis zum überraschenden Abbruch des AJZ-Gebäudes durch den Zürcher Stadtrat am 23. März 1982. Die Nacharbeit und Anschlussprojekte durch Kirchen, Jugendbewegung, Stadt und Oeffentlichkeit werden bis Ende 1983 kurz dargestellt (85).

Die Chronologie erwähnt nicht jede Demonstration und nicht jede Kontroverse im Umfeld der Jugendunruhen (z. B. die langen und heftigen Ereignisse rund um die Rolle der Medien während der Jugendunruhen), sondern konzentriert sich auf die Auseinandersetzungen um ein autonomes Jugendzentrum und dabei speziell auf die Aktivitäten der Kirchen. Diese können aber nur verstanden werden, wenn ihr Umfeld dargestellt wird, weil die kirchlichen Aktivitäten zumeist eine Reaktion, eine Antwort auf gesellschaftliche Vorgänge waren. Deshalb wird die Chronologie in vier Rubriken mit vier Akteuren geführt:

A) Aktivitäten der Bewegung: die wichtigsten Demonstrationen, Forderungen, Vollversammlungen, Arbeitseinsätze etc.

---

84 Vergl. Wegenast, Bäumlin, Kunz, Stückelberger. Auch die beiden leider etwas spät erst am Ende der Jugendunruhen erschienen Schriften der grossen Kirchen der Bundesrepublik Deutschland nannten u.a. die gesellschaftlichen Fehlentwicklungen: Gesichtpunkte zum Gespräch zwischen den Generationen in Kirche und Gesellschaft, erarbeitet und mit Zustimmung des Rates der EKD vorgelegt von der Jugendkammer der Evang. Kirche in Deutschland, 1982, 2f; Zur Situation der Jugend heute. Eine Studie des Arbeitskreises 'Jugend im demokratischen Staat' beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn, Bonn 1983, 19-28.

85 Quellen für die Chronologie: Neue Zürcher Zeitung 1980-1983; Tages-Anzeiger 1980-1983; Die Zürcher Unruhe, Bd. 2, hrsg. von der Gruppe Olten, Zürich 1981, 105-125; Eine Stadt in Bewegung, 1980, 271-274; Regula Howald und andere: Die Angst der Mächtigen vor der Autonomie, aufgezeigt am Beispiel Zürich, Gegenverlag 1981, 41-118; Protokolle der Reformierten Kirchensynode, Jahresbericht des Reformierten Kirchenrates

B) Aktivitäten der politischen Behörden: die wichtigsten Handlungen des Stadtrates (Exekutive), des Gemeinderates (Legislative) und der Polizei der Stadt Zürich (teilweise waren kantonale Behörden für Bewilligungen und Polizeieinsätze zuständig).

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit: Vorstösse und Reaktionen von politischen Parteien in Stadt und Kanton Zürich, Volksabstimmungen, Vereinigungen zur Unterstützung oder Bekämpfung der Bewegung, Medien.

D) Aktivitäten der Kirchen: Evangelisch-reformierte und Römisch-katholische Landeskirche des Kantons Zürich (städtische und kantonale Behörden), Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP, einzelne Pfarrer und kirchliche Mitarbeiter. Nicht erwähnt sind die zahlreichen Auseinandersetzungen und Veranstaltungen in den Kirchgemeinden, die den Dialog zwischen Jugendlichen und Erwachsenen sowie ein Verständnis für die Unruhen suchten und damit sehr wichtige Vermittlungsbemühungen auf lokaler Ebene darstellten! Dazu zählt auch die Seelsorge an Eltern, Jugendlichen und Polizisten (86).

In der Chronologie werden folgende Phasen unterschieden: 1. Vorgeschichte 1930-1980 2. Mobilisierung 3. AJZ mit SP-Trägerschaft 4. Suche nach neuen Trägern und Konzepten (5.9.1980-27.3.1981) 5. AJZ mit kirchlicher Trägerschaft (3.4.1981-17.3.1982) 6. Nacharbeit. Jugendhilfeprojekte (seit April 1982) (87).

---

des Kantons Zürich, Gespräche des Verfassers mit Beteiligten, eigene Aufzeichnungen des Verfassers 1980-1983.

86 Vergl. Kp. 6.3.4.

87 Hanspeter Kriesi unterscheidet bewegungsdynamisch fünf Phasen der Zürcher Jugendbewegung: 1. Konstituierungs- und Mobilisierungsphase (Opernhauskravall bis Oeffnung AJZ) 2. Differenzierungs- und Strukturierungsphase (bis zur ersten Schliessung des AJZ) 3. Regenerations- und Transformationsphase (Kampf und die Wiedereröffnung. Hier die Verhandlungen der Kirchen) 4. Auflösungsphase (von der Wiedereröffnung bis zur autonomen Schliessung) 5. Zerstörungsphase (Ende des AJZ). H.P. Kriesi, 1984, 38-145.

Chronologie des Autonomen Jugendzentrums AJZ

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
1. Vorgeschichte	
1977 Zürichs Bevölkerung stimmt der Umwandlung der "Roten Fabrik" in Zürich-Wollishofen in ein Kultur- und Begegnungszentrum zu.	1977-79 Jährlich werden während etwa drei Monaten einzelne Räume der Roten Fabrik für kulturelle Zwecke verwendet. Sonst werden die Räume vom Opernhaus für Proben und als Lager benützt sowie an Geschäftsleute vermietet. 12.11.1977 Das Jugendhaus Schindlergut wird als Zweigbetrieb des Jugendhauses Drahtschmidli eröffnet, als Ersatz für einen Teil des Drahtschmidli. der wegen Autobahnzufahrt Milchbucktunnel abgebrochen wird. Mai 1978. Das Jugendhaus Schindlergut wird nach 6 Monaten wegen Nichteinhaltung der Rahmenordnung durch die Benützer (Autonomieforderung) vom Trägerverein wieder geschlossen.
	27.5.1980 Stadtrat erklärt, er wolle im Herbst dem Gemeinderat eine Vorlage betr. Rote Fabrik vorlegen. 28.5. Der Stadtrat erlässt "Richtlinien zur Unterstützung der offenen und der Verbandsjugendarbeit in der Stadt Zürich".
2. Mobilisierung (30.5.-27.6.1980	
31.5. Vermittlungsversuch von SP-Kantonsrat Karl Gmünder bei Demonstranten.	

und des kirchlichen Engagements 1980-1983

A) Aktivitäten der Bewegung

Seit den 30er Jahren Forderungen nach einem Jugendhaus in Zürich. 1938 erste Pläne des Vereins Ferien und Freizeit, Als autonomes Jugendhaus u.a. 1970 gefordert (Bunker-Experiment).

Anfangs 1978: Jugendliche Benützer des Jugendhauses Schindlergut fordern nicht nur Mitbestimmung, sondern wollen weitgehende Autonomie.

Dezember 1979 Gründung der Bewegung "Rock als Revolte", um die einseitige Verteilung der Subventionen, die zu hohen Konzertpreise und den Mangel an Räumen für Jugendkultur zu diskutieren.
12.3.1980 Gründung der "Aktionsgruppe Rote Fabrik" (ARF) aus "Rock als Revolte", Jungsozialisten und vielen Nichtorganisierten. Forderung an den Stadtrat: Rote Fabrik oder gleichwertiges Gebäude für nichtkommerzielle Veranstaltungen.
24.5.1980 Pfingstfest auf der Allmend mit 4000 Personen. Ankündigung der Demonstration vom 30.5.

30.5. "Opernhauskravall" als Protest gegen die städtische Kulturpolitik (61 Mio. Franken für den Umbau des Opernhauses).
1.6. Besetzung des Festzeltes beim Opernhaus durch 2000 Jugendliche (gewaltlos). Forderung: Ein autonomes Jugendzentrum an der Limmatstrasse und die Rote Fabrik als wirkliches Kulturzentrum.
3.6. Gegen 1000 Manifestanten planen auf öffentlichem Platz weiteres Vorgehen.

D) Aktivitäten der Kirche

1973-80 Ein Hauptschwerpunkt des Jugendbeauftragten der reformierten Landeskirche liegt in Jugendhilfeprojekten und der Beratung von Kirchgemeinden betreffend örtlichen Jugendhäusern.

1977/78 die katholische Jugendseelsorge (städtisch und kantonal) wird geplant und 1978 mit sieben Stellen eröffnet. Schwerpunkt Einzelseelsorge.

Einzelne kirchliche Mitarbeiter aktiv

3.6. Pfr. E.Sieber, "Obdachlosenpfarrer" in Zürich, öffnet die Predigerkirche im Stadtzentrum, damit die Manifestanten dort weiterdiskutieren können. Das Angebot wird angenommen.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	8) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
	4.6. Drei Stadträte (darunter der Präsident und die Vorsteherin des Sozialamtes) nehmen an der Vollversammlung teil. Sie unterstützen die Teilinbetriebnahme der Roten Fabrik im Herbst. 7.6. Antwort des Stadtrates auf das Ultimatum: Halle der Liegenschaft Limmatstrasse ja, aber unter gewissen Bedingungen.
8.6. Der Opernhauskredit von 61 Mio. Franken wird in der Volksabstimmung knapp angenommen.	
	11.6. Erstes Gespräch der Vorsteherin des Sozialamtes, Stadträtin Lieberherr, mit Vertretern verschiedener Jugendorganisationen (u.a. der Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme und der Pro Juventute) betreffend Suche nach einer Trägerschaft für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum.
19.6. Eine ausserordentliche Delegiertenversammlung der Sozialdemokratischen Partei der Stadt Zürich verlangt von ihrer Geschäftsleitung, "vermittelnd in den Konflikt einzugreifen" und die Forderungen des AJZ zu unterstützen. 20.6. Die sozialdemokratische Partei der Stadt Zürich teilt mit, sie sei bereit, die Trägerschaft für den Betrieb eines Jugendhauses an der Limmatstrasse zu übernehmen.	19.6. Stadrat verbietet die Demonstration vom 21.6.
3. AJZ mit SP-Trägerschaft (28.6.-4.9.1980)	
	28.6. Die Stadt stellt die alte Fabrikliegenschaft an der Limmatstrasse für ein AJZ zur Verfügung. Kredit der Stadt: Fr. 40'000.-. Eröffnung des AJZ.
Juli/August: Heftige Auseinandersetzungen um die Rolle der Medien in den Unruhen. Stadtrat wirft Einseitigkeit vor, Medienschaffende protestieren gegen die Behinderung ihrer Arbeit und den Druck auf die Medien (z. B. durch Inserateboykott).	
	16.7. Stadtrat erklärt sich bereit, weitere Fr. 100'000.-- für das AJZ zu zahlen.

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
4.6. Vollversammlung (VV). Ultimatum der Bewegung: in drei Tagen die Liegenschaft Limmatstrasse (eine alte städtische Fabrikliegenschaft) als Autonomes Jugendzentrum (AJZ) zu erhalten und ab Herbst die Rote Fabrik. 7.6. 1000 Personen warten auf öffentlichem Platz (Platzspitz) auf die Antwort des Stadtrates. 8.6. Vollversammlung lehnt die Bedingungen des Stadtrates ab.	
	11.6. Pfr. Sieber als Präsident der ZAGJP beteiligt sich an ersten Gesprächen mit der Vorsteherin des Sozialamtes betr. Trägerschaft.
14.6. Nacktdemonstration mit Erneuerung der Forderungen nach einem AJZ.	
21.6. Demonstration für ein AJZ mit etwa 5000 Personen. 25.6. Die Vollversammlung stimmt der Trägerschaft durch die SP zu.	21.6. Pfr. Sieber vermittelt auf der Quaibrücke, wo sich Demonstranten und Polizei direkt gegenüberstehen. Die Polizei gibt nach und zieht sich zurück.
28.6. Eröffnung AJZ. Arbeitsgruppen für Renovation, Küche, Zeitung, Frauenbewegung usw. werden aktiv. 6.7. Vollversammlung im AJZ.	
12.7. Unbewilligte Demonstration für mehr Finanzmittel (Fr. 286'000.-) für das AJZ und für Sraffreiheit für die im Zusammenhang mit den Demonstrationen Angeklagten.	12.7. Pfr. H. Roy (Pfarrer des Quartiers, in dem das AJZ steht, und SP-Gemeinderat) öffnet Demonstranten die Johanneskirche in seiner Gemeinde und versucht, ihnen Schutz vor dem Tränengas der Polizei zu gewähren. Gerichtliches Verfahren gegen Roy wegen Begünstigung (Verfahren am 3.1.81 eingestellt).

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
23.8. Gründung des Vereins pro AJZ. Ziel: Finanzielle und ideelle Unterstützung der AJZ-Bestrebungen. 20.-30.8. Erste repräsentative Meinungsumfrage des Tages-Anzeigers (veröffentlicht am 17.9.) 50 % der Bevölkerung befürworten das AJZ an der Limmatstrasse.	18.8. Fünfstündige Kantonsratsdebatte über die Zürcher Unruhen. Pfr. Hedinger kritisiert dabei, dass der SP-Vermittlungsversuch zuwenig gewürdigt werde. 27.8. Der Regierungsrat des Kantons Zürich lehnt Gesuch des Zürcher Stadtrats um finanzielle Beteiligung am Grundausbau des AJZ ab. 4.9. Auf Druck der Staatsanwaltschaft Razzia im AJZ und Schliessung. 68 Tage dauerte das Experiment. Der Bunker 1970/71 wurde ebenfalls nach 68 Tagen geschlossen (30.10.1970-6.1.71)!
4. Suche nach neuen Trägern und Konzepten (5.9.1980-27.3.1981) a) Suche nach breiter Trägerschaft (11.9.-31.10.1980)	
11.9. Die SP der Stadt Zürich erklärt sich bereit, weiterhin an einer Trägerschaft des Jugendhauses Funktionen zu übernehmen, allerdings nur unter der Bedingung, dass das AJZ wieder geöffnet werde. 8. und 12.9. Die Sektion Zürich der Schweiz. Volkspartei und des Landesrings bitten die Bevölkerung um Sympathie und Dank für die Polizei.	11.9. Der Stadtrat erklärt sich bereit, einem Trägerverein die Liegenschaft Limmatstrasse zu übertragen, aber ohne 24-h-Betrieb und nur mit externer Notschlafstelle.
13.9. Gründung der Arbeitsgemeinschaft AJZ (Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP, Verein Ferien und Freizeit VFF, Pro Juventute, Verein pro AJZ), welche sich bereit erklärt, eine Trägerschaft zu übernehmen. 18.9. In einem ganzseitigen Insert im Tages-Anzeiger rufen 272 Persönlichkeiten (darunter 13 kirchliche Mitarbeiter) zu einer Wiedereröffnung des AJZ, zu Dialog und Verständnis auf.	Sept. Das Sozialamt resp. eine Stadtratsdelegation verhandelt in 6 Sitzungen mit der Arbeitsgemeinschaft AJZ, dem Verein Zürcher Jugendhaus VZJ und Vertretern der Arbeitsgruppen im ehemaligen AJZ betr. Trägerschaft (letzte Sitzung am 9.10.).

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
1.8. 4000 demonstrieren für Amnestie für alle Angeklagten der Bewegung. August. Bildung von 13 Arbeitsgruppen im AJZ für Ausbau, Drogen-, Rechts- und Kurvenhilfe usw.	Juli/August. Der Jugendbeauftragte der reformierten Landeskirche, Hans Stamm, nimmt Kontakt mit der SP-Trägerschaft auf und macht im AJZ die Hilfsangebote der ZAGJP wie die Auffangstation bekannt.
6.9. Demonstration für Wiedereröffnung des AJZ. 338 Verhaftungen. 10.9. Die Vollversammlung spricht sich für eine breite Fremdträgerschaft (statt einer Trägerschaft durch die Bewegung) aus, stellt aber folgende Forderungen an sie: Finanzmittel von der Stadt fordern, 24-h-Betrieb in der Aktionshalle (Fr-So.) und betreutes sleep-in im AJZ.	Ref. Landeskirche versucht den "Dienst der Versöhnung". Verhandlungsphase. 10.9. Erster Brief des Kirchenrates der ref. Landeskirche an die Gemeinden, Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiter mit Bitte an die Gemeinden, zu Geduld und Versöhnung aufzurufen und das direkte Gespräch mit den Jungen zu suchen. Kirchenrat zeigt die Bereitschaft, die "guten Dienste" des Jugendbeauftragten der Landeskirche anzubieten.
Sept. Viele Bewegte sind durch Untersuchungshaft und Strafanzeige eingeschüchtert und zugleich aufgereizt.	Sept. Der reformierte Jugendbeauftragte und der Leiter der katholischen Jugendseelsorge sind als ZAGJP-Mitglieder an den Verhandlungen der Arbeitsgemeinschaft AJZ betreffend Trägerschaft wesentlich beteiligt.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
20.9. 8000 Teilnehmer an der Solidaritätsdemonstration zeigen eine recht breite Sympathie für das AJZ in der Bevölkerung. 23.9. SP-Demonstration für die Wiedereröffnung des AJZ. 27.9. 1000-2000 Personen an einer "Landsgemeinde für Ruhe und Ordnung" auf dem Münsterhof in Zürich.	
	24.10. Teilinbetriebnahme der Roten Fabrik, einem alternativen Kulturzentrum. 31.10. Die Gespräche zwischen der Arbeitsgemeinschaft AJZ und dem Stadtrat betr. Uebernahme der Trägerschaft sind gescheitert und werden abgebrochen,"da kein Verhandlungsspielraum mehr bestand" (Stadtrat). Die Stadt war nicht bereit, auf 24-h-Betrieb und sleep-in einzugehen. 11.11. Eine Erklärung der vier SP-Stadträte gegen Stadtratspräsident S. Widmer betr. Rolle der SP.
b) Verhandlung mit kirchlicher Trägerschaft (12.11.1980-27.3.1981)	12.11. Weisung 271 des Stadrates an den Gemeinderat von Zürich: "Erweiterung des Versuchsbetriebs in der Roten Fabrik durch Schaffung eines Jugendkultur- und Begegnungszentrums", d.h. Vorschlag, anstelle des AJZ an der Limmatstrass in der Roten Fabrik ein betreutes Jugendzentrum einzurichten.

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
20.9. Grossdemonstration mit Forderung nach Wiedereröffnung des AJZ.	
	Anfangs Okt. Die neu gegründete katholische "Aktionsgruppe für eine offene und dialogfähige Kirche der 80er Jahre" ruft in einem Aufruf "Brot statt Steine" dazu auf, die anstehenden Probleme nicht mit Polizeimassnahmen lösen zu wollen.
1.10. Vollversammlung mit 1000-2000 Personen in der Predigerkirche.	1.10. Die Predigerkirche wird für die Vollversammlung zur Verfügung gestellt.
5.10. "Teilnahme" von Leuten aus der Bewegung am Gottesdienst in der Fraumünsterkirche. Anschliessend "Besetzung" der Kirche, die zum AJZ erklärt wird. Nach Aufforderung durch die Polizei räumen die Besetzer die Kirche freiwillig. Abends "Teilnahme" am Orgelkonzert in der Predigerkirche.	5.10. Der Kirchenpflegepräsident der Fraumünsterkirche fordert die Besetzer ultimativ auf, die Kirche bis 14 Uhr zu räumen. Am Abend in der Predigerkirche fordert ein Mitglied der Kirchenpflege die Jugendlichen ultimativ auf, die Kirche bis 22 Uhr zu räumen.
24.10. Die Bewegung ist stark präsent in der Roten Fabrik. 24.10. Erste Ausgabe des "Eisbrechers", einer Zeitung aus der Bewegung. Auflage zeitweise 22'000 Exemplare.	
	Okt./Nov. Der reformierte Jugendbeauftragte erarbeitet zuhanden des Kirchenrates den Vorschlag einer kirchlichen Trägerschaft für das AJZ.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
	Mitte Nov. Anfrage des Sozialamtes der Stadt Zürich an die Kirchen (ref. Kirchenrat und kath. Generalvikariat) sowie Pro Juventute, ob sie bereit wären, die Trägerschaft in der Roten Fabrik zu übernehmen.
Ende Nov. Die Eidgenössische Jugendkommission veröffentlicht ihre "Thesen" zu den Jugendunruhen, die aber erst breiter diskutiert werden, nachdem sie im Ausland breit gelobt werden.	
11.12. Die Sektion Zürich des Schweiz. Roten Kreuzes schliesst mit der bewegungsnahen Autonomen Sanitätsgruppe ASZ einen vom SRK Bern gutgeheissenen Vertrag ab, der der ASZ den Status von Rotkreuzhelfern zuerkennt. Bei der Demonstration vom 24.12. sind sie erstmals im Einsatz. 12.12. Gründung des Vereins betroffener Eltern (Vergl. Kp.3.5.3.2) (Auflösung im August 1986) 13.12. In einem doppelseitigen Inserat im Tages-Anzeiger unterstützen 1600 Personen mit ihrem Namen die Anliegen der Bewegung und fordern sofortige Wiedereröffnung des AJZ und Einstellung aller Strafverfahren.	
	15.12. Jungbürgerfeier der Stadt im Kongresshaus.
Mitte Dez. FDP und "Trumpf Buur" fordern in einer Inseratenaktion die Bürger auf, den Polizisten Weihnachtspäckli zu schicken.	17.12. Der Stadtrat lehnt es ab, das AJZ über Weihnachten zu öffnen, gibt aber die Rote Fabrik frei.

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
November. Verschiedene kleinere Demonstrationen und "Kleinkrieg" in der Stadt. Drohung, die Christnachtfeiern in den Kirchgemeinden zu stören und Kirchen zu besetzen, falls das AJZ nicht geöffnet werde.	29./30. 11. Tagung im evang. Studienzentrum Boldern mit dem Thema: Sommer und Herbst 80 in Zürich - Fragen an die Kirche.
	8.12. Kleine Anfrage in der reformierten Kirchensynode betr. Asylrecht der Kirche. Behandlung durch die theologische Fakultät der Universität Zürich mit einem Gutachten "Kirchenraum-Asylraum-Freiraum", das am 21.1.81 dem Kirchenrat übergeben und von diesem veröffentlicht wird.
	"Probelauf" der Pfarrerschaft Weihnachten 1980
	10.12. Ausserordentliches Pfarrkapitel der ref., kath. und christkath. Pfarrer der Stadt Zürich. Die ca. 150 anwesenden Pfarrer beschliessen, bei der Stadt auf die Oeffnung des AJZ über Weihnachten/ Neujahr hinzuwirken, z.T. aus Angst vor Störung der Weihnachtsfeiern, z.T. aus echter Anteilnahme an den Anliegen der Jungen. Bereitschaft der Pfarrer, Weihnacht/Neujahr die nötigen Helfer zu stellen. 24-h-Betrieb als Voraussetzung gefordert.
11.12. Vollversammlung mit 2000 Leuten. Forderung, das AJZ über Weihnachten zu öffnen.	11.12.(-23.3.81) Besprechungen zwischen dem ref. Kirchenrat, dem kath. Generalvikariat und Pro Juventute betr. Anfrage Sozialamt.
12.12. Die junge Silvia Zimmermann, aktiv in der Bewegung, zündet sich am Bellevue-Platz an und stirbt.	13.12. Auf Initiative von Pfr. P. de Mestral findet auf dem Münsterhof eine "Vollversammlung der Erwachsenen" statt als "Ort der Kommunikation".
15.12. Störung der Jungbürgerfeier durch Leute der Bewegung.	13.12.-24.12. Gespräche Pfarrerdelegation-Stadtratsdelegation betr. Oeffnung des AJZ über Weihnachten. Trotz zähen kirchlichen Bemühungen gelingt es nur, die Rote Fabrik vom 24.-26.12. (aber mit 24-h-Betrieb!) zu erhalten.
17.12. Die Vollversammlung mit 2000 Personen lehnt den Vorschlag ab, die Rote Fabrik statt des AJZ über Weihnachten zu öffnen.	

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
20.12. Bauern in Regensdorf vertreiben eine Demonstration mit Jauche.	23.12. Offener Brief des Stadtrates im Tagblatt an die Bevölkerung. Er will "den Dialog aufrechterhalten", ist aber auch entschlossen "Recht und Ordnung durchzusetzen".
1981	
31.1. Die Schauspielerin Marion Gretler hinterlässt aus ihrem Nachlass Fr. 400'000.- der Stadt Zürich "zu Gunsten der Jugendbewegung".	28.1. Der Stadtrat bestimmt eine Delegation von 4 Stadträten, die mit Leuten aus der Bewegung wieder direkt ins Gespräch kommen soll, nachdem dieses Gespräch seit langem nicht mehr stattfand.
12. und 14.2. Das Zürcher Tribunal im Volkshaus mit gegen 3000 Personen, veranstaltet vom Verein pro AJZ, verurteilt die Polizeieinsätze, die Verhaftungen und die verwendeten Mittel wie Tränengas und Gummigeschosse.	
	4.3. Der Stadtrat ersucht den Gemeinderat um die Bewilligung eines Kredits von 1,8 Mio. für die Instandstellung der Liegenschaft Limmatstrasse.
9.3. Der Verein pro AJZ ist enttäuscht, dass die Kirchen die Trägerschaft ohne den Verein übernehmen.	

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
24.12. Demonstration mit 6-8000 Teilnehmern und der Forderung der Wiedereröffnung des AJZ. Pfarrer und Schriftsteller (Autoren-Gruppe Olten) sind an der Spitze des Zuges, um eine gewaltfreie Demonstration zu ermöglichen, was aber nur zu Beginn gelingt.	24.12. Leute aus der Pfarrerschaft u.a. verteilen an der Demonstration eine "Kappeler Milchsuppe" als Zeichen der Versöhnung. Betreuung der Roten Fabrik durch 170 freiwillige Helfer aus kirchlichen Kreisen. Geringer Besuch von Leuten aus der Bewegung, was vorausgesehen wurde.
16.1. Der "Eisbrecher" stellt sein Erscheinen ein. Eine Woche später erscheint als neue Zeitung aus der Bewegung das "Brecheisen".	Jan./Feb. Verhandlungen der Kirchen und der Pro Juventute betr. Anfrage Sozialamt betr. Rote Fabrik. 12.2. Der Bundesvorstand der Jungen Kirche Schweiz wirbt in 8 Thesen "Die Jugendunruhen - Herausforderung und Chance" um Verständnis für die Jugendbewegung und für Dialogbereit- schaft. 13.2. Einzelinitiative der Zürcher Arbeitsgemeinschaft AJZ, eingereicht von Ch. Stückelberger, an den Gemeinderat: Begehren um Wiedereröffnung des AJZ (Rückzug des Begehrens am 30.3., da deren Anligen mit dem Vertrag zwischen Kirche und Stadt grösstenteils verwirklicht sind). 25.2. Gemeinsame Eingabe des ref. Kirchenrates, der röm.-kath. Zentralkommission und der Stiftung Pro Juventute an den Stadtrat von Zürich. Sie erklären sich bereit, zusammen(!) mit der Stadt und einer Vertretung der Bewegung die Trägerschaft für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum an der Limmatstrasse (nicht in der Roten Fabrik) "im Rahmen der Gesetzgebung, aber ohne zusätzliche Vorschriften" zu übernehmen.
15.3. Die Vollversammlung wertet das Kreditgesuch des Stadtrates als Täuschungsmanöver und Verzögerungstaktik, da der Stadtrat in eigener Kompetenz Fr. 1 Mio. selber bewilligen könnte. Der Verein pro AJZ wird aufgefordert, an den Verhandlungen zwischen Stadtrat und Landeskirchen nicht mehr teilzunehmen.	März: Verhandlungen zwischen Stadtrat und den Kirchen/Pro Juventute. 12.3. Die reformierte Zentralkirchenpflege der Stadt Zürich lehnt eine Beteiligung an der AJZ-Trägerschaft ab. 16.3. Die röm-kath. Zentralkommission bewilligt Fr. 80'000.- für das AJZ.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
16.-31.3. Zweite repräsentative Meinungsumfrage des Tages-Anzeigers über das Jugendproblem (veröffentlicht am 20.5.). 43 % der Befragten befürworten ein AJZ an der Limmatstrasse (gegenüber 50 % bei der Umfrage im August 1980). 28.3. Der Quartierverein Unterstrass protesstiert gegen die Besetzung des Schindlerguts, das dem Quartier als Freizeitzentrum diene.	25.3. "Aufruf an die Hauseigentümer und Hausverwaltungen" des Stadtrates im Tagblatt: auch nur vorübergehend leerstehende Wohnungen sollen dem städtischen Büro für Notwohnungen mietweise überlassen werden, um die Wohnungsnot lindern zu helfen. 1.4. Der Gemeinderat schafft durch Rückweisung der Baukreditvorlage von Fr. 1,8 Mio. an den Stadtrat die Möglichkeit, dass der Stadtrat in eigener Kompetenz Fr. 1 Mio. als Baubeitrag an das AJZ beschliessen kann, was er am 8.4. tut. (Als Vergleich: Ebenfalls am 8.4. wird das neue Haus für Menschenaffen im Zürcher Zoo eröffnet, das Stadt und Kanton Zürich mit Fr. 4,6 Mio. Baubeitrag subventioniert haben!).
5. AJZ mit kirchlicher Trägerschaft (3.4.1981-17.3.1982) 18.5. die Schweiz. Volkspartei SVP nimmt Stellung gegen die Wahl von Jürgmeier, Journalist und Mitglied des Vorstandes des ehem. Vereins pro AJZ, in den Vorstand des Boldern-Vereins, dem Trägerverein des evang. Tagungs-	3.4. Wiedereröffnung des AJZ (SJZ).

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
19.3. Mitglieder der Bewegung besetzen das Jugendhaus Schindlergut und rufen es als provisorisches AJZ aus. Der Verein Zürcher Jugendhaus verzichtet auf Strafantrag auf Hausfriedensbruch. 21.3. Grossemonstration für die Wiedereröffnung des AJZ mit erneut starken Sachbeschädigungen.	17.3. Die evang. Synode bewilligt für das AJZ Fr. 300'000.-. Kirchen übernehmen Trägerschaftsverantwortung 28.3. Unterzeichnung des Trägerschaftsvertrags der beiden Landeskirchen und Pro Juventute mit der Stadt zum Betrieb eines selbstverwalteten Jugendzentrums. Der Vertrag wird für drei Jahre abgeschlossen und kann verlängert werden.
April. Zahlreiche Arbeitsgruppen helfen beim Auf- und Ausbau und der baulichen Instandstellung des AJZ mit. Drogen- und Finanzprobleme im AJZ. 9.5. Auf einer Insel in der Sihl neben dem AJZ wird als Protest gegen die Wohnungsnot eine Pfahlbauersiedlung "Chaotikon" gebaut. 19.5. Jugendliche brechen den Asphalt auf dem Carparkplatz neben dem AJZ auf, pflanzen Bäumchen und ein Plakat mit der Aufschrift: "Die Wüste lebt".	3.4. Die vier Trägerorganisationen bilden den "Verein für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum in der Stadt Zürich" VSJZ. Anfangs April. Die Trägerschaft bildet einen Arbeitsausschuss, in dem auch der Verein pro AJZ und der Verein Ferien und Freizeit vertreten sind. 22.4. Zweiter Brief des Kirchenrates an die Gemeinden, in dem über die kirchlichen Schritte informiert wird.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
und Bildungszentrums des Kantons Zürich. Es folgt eine längere Auseinandersetzung um Boldern. Einzelne wenige Kirchgemeinden kürzen ihre finanzielle Unterstützung an Boldern. Jürgmeier tritt aus dem Boldern-Vorstand zurück.	
25.5. Die SVP fordert im Namen von 53 Geschäftsleuten vom Stadtrat 2,5 Mio. Franken Schadenersatz für Kravallschäden (im Juni 1981 vom Stadtrat abgewiesen)	
26.5. Der Verband der Polizeibeamten der Stadt Zürich und der Verband der Dedektive der Stadtpolizei kritisieren in einer Resolution hart die "funktionsuntüchtige AJZ-Trägerschaft", weil das AJZ doch ein rechtsfreier Raum sei.	
12.6. Ultimatum der bürgerlichen Parteien CVP, EVP, SVP, FDP an den Stadtrat, den Carparkplatz beim AJZ wiederherzustellen, die Polizeikontrollen im AJZ und in den anliegenden Stadtkreisen 4 und 5 zu verstärken.	15.6. Razzia durch die Polizei im AJZ.
	25.6. Zweite Razzia im AJZ.
	9.7. Dritte Personenkontrolle im AJZ innert Monatsfrist.
10.7. Die SVP fordert neuerliche Schliessung des AJZ wegen der "besorgniserregenden Ergebnisse" der Personenkontrollen.	Sommer/Herbst: Die bevorstehenden Wahlen von Stadt- und Gemeinderat vom März 1982 bestimmen schon das Klima und Verhalten von Stadt- und Gemeinderat und der Parteien massgeblich.
	24.8. Heftige Debatte im Kantonsrat über das Ausmass der Kravallschäden.
2.9. Die Jungliberalen und die junge SVP des Kantons Zürich sowie die junge CVP der Stadt Zürich fordern von Stadtrat und Trägerschaft Schliessung der AJZ-Druckerei wegen Verbreitung von "anarchistischem Gedankengut".	2.9. Im Gemeinderat werden 9 Vorstösse zur Bekämpfung des Drogenproblems behandelt.
Sept. Aus Wirtschaftskreisen (die nicht genannt sein wollen) werden Fr.	

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
23./24.5. Die Bewegung schliesst das AJZ über das Wochenende als Protest gegen die Inhaftierung von Bewegungsmitgliedern.	
	Mai/Juni: Kurs im katholischen Bildungszentrum Paulus-Akademie in Zürich zum Thema "Unbeantwortete Fragen der Zürcher Jugendbewegung".
	1.6. Die Trägerschaft sieht - in einer ersten Zwischenbilanz - hoffnungsvolle Ansätze im AJZ, zugleich aber ein Sinken der Toleranz der Oeffentlichket gegenüber dem AJZ. 12.6. Die Trägerschaft bittet die Bevölkerung um Geduld und Vertrauen und veröffentlicht eine Selbstdarstellung.
	30.6. Beitritt der ref. Landeskirche zum VSJZ (Synodebeschluss).
August/September. Die Vollversammlungen drücken Phantasie- und Ratlosigkeit der Bewegung aus. Suche nach neuen Inhalten und neuen "Kampfformen". 15 Arbeitsgruppen sind im AJZ tätig, aber das breite Interesse am AJZ fehlt.	
	10.9. Die Trägerschaft sieht den Tiefpunkt der Resignation unter den AJZ-Benützern überwunden, sieht aber zugleich grosse Sozialhilfeprobleme.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
180'000.- via Pro Juventute an die Trägerschaft für das AJZ gespendet.	Herbst: Das Drogenproblem wird ernstgenommen, sonst wird aber von den politischen Behörden kaum etwas zur Unterstützung der AJZ-Trägerschaft unternommen.
	5.11. Erstmalige direkte Begegnung von einer Stadtratsdelegation mit Vertretern der Arbeitsgruppen des AJZ. Dabei erwartet die Stadt von der Kirche,dass sie vermittelt.
Dez. Die SVP blockiert den AJZ-Kredit der ref. Landeskirche (Fr. 300'000.-) mit einer Aufsichtsbeschwerde an den Regierungsrat des Kantons Zürich und einer staatsrechtlichen Beschwerde an das Bundesgericht. Dadurch müssen anfangs 19B2 die Entschädigungen an die Betriebsgruppen des AJZ eingestellt werden. Dez. 6 Gewerbetreibende ziehen die SVP-Schadenersatzforderung vom 25.5.B1 ans Gericht weiter. (Das Gericht weist sie im November 19B3, das Obergericht am 1.11.B4 ab).	
	24.12.-5.1. Das Sozialamt zahlt eine Stelle in der vorübergehenden Notschlafstelle.
1982 Jan. Jeanne Hersch veröffentlicht "Antithesen" zu den Thesen der Eidg. Jugendkommission, die in der Folge häu-	

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
7.10. Die Vollversammlung beschliesst, das AJZ zwecks Reinigung und Neunkonzeption freiwillig zu schliessen. 11.10. Freiwillige Schliessung des AJZ ("vorübergehend"). Ausser der Koordinationsgruppe bestehen im AJZ kaum mehr Arbeitsgruppen. 26.10. Die Vollversammlung diskutiert u.a. die Oeffnungszeiten bei einer Wiedereröffnung des AJZ. Ein 24-h-Betrieb wird - da er zuviel Kräfte braucht - nicht mehr erwogen. Bezüglich Alkohol- und Drogengebrauch werden Kompromisse gesucht.	
5.11. Erstmalige direkte Begegnung von Vertretern der Arbeitsgruppen des AJZ mit einer Stadtratsdelegation. Nov. Die Betriebsgruppe AJZ und die Trägerschaft reichen beim Stadtrat ein Kreditgesuch von Fr. 328'000.- ein, um damit Löhne von 25 schwervermittelbaren Jugendlichen zu zahlen, die Januar bis Mai 1982 am AJZ-Ausbau arbeiten würden.	Nov.: Die Trägerschaft ist bereit Fr. 272'000.- für Material für den Ausbau des AJZ durch die Arbeitslosen bereitzustellen. Ende Nov. Bettelbrief des VSJZ an die Kirchgemeinden im Kanton Zürich mit der Bitte um finanzielle Unterstützung der AJZ-Arbeit. 1.12. Die reformierte Synode bewilligt für 1982 und 1983 je Fr. 300'000.- für das AJZ. (Die katholischen Behörden hatten von Anfang an einen Dreijahreskredit beschlossen). Zudem beschliesst sie die Schaffung einer zweiten vollamtlichen Stelle eines Beauftragten für Jugendarbeit der ref. Landeskirche. Seit Mitte Dez. erwägt die Trägerschaft die Rückgabe ihrer Verpflichtung an die Stadt, da das Drogenproblem kaum zu bewältigen ist, die Trägerschaft sich von der Stadt zuwenig unterstützt fühlt und Anschlussprojekte fehlen.
24.12.-1.5. Wiedereröffnung des AJZ für die Weihnachtstage.	24.12.-5.1. Die Trägerschaft errichtet eine vorübergehende Notschlafstelle in der Nähe des AJZ (Sihlquai 332).
6.1. Nach langem findet wieder einmal eine grössere Vollversammlung statt. Viele Arbeitsgruppen stellen ihre Arbeit aber wieder ein.	

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
fig gegen die Jugendbewegung zitiert werden. Jan./Feb. Der Wahlkampf für die Stadt- und Gemeinderatswahlen läuft auf Hochtouren. Trotz Wunsch der Trägerschaft, im Interesse der betroffenen Jugendlichen das AJZ nicht parteipolitisch auszunutzen, wird das AJZ zentrales Wahlkampfthema der bürgerlichen Parteien.	
Anfangs Feb. Die Vereinigung Unabhängiger Aerzte der Region Zürich setzt sich in einem offenen Brief an Stadtrat und Trägerschaft für einen Fixerraum im AJZ ein.	
26.2. Die von der Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP getragene Auffangstation Tiefenbrunnen wird von ihr zur Notschlafstelle umfunktioniert. 6./7.3. Wahlen des Zürcher Stadt- und Gemeinderates mit starken Verlusten der SP und Gewinnen der bürgerlichen Parteien. Anfangs März: Das Bundesgericht verfügt betr. SVP-Beschwerde, dass bis zum definitiven Entscheid des Bundesgerichts monatlich nur Fr. 25'000.- aus dem Kredit der reformierten Landeskirche für das AJZ ausbezahlt werden dürfen.	17.3. Das AJZ wird durch die Polizei geräumt.
6. Bilanz, Nacharbeit, Jugendhilfeprojekte (Apr. 1982-1984)	
18.3. Die vier bürgerlichen Parteien CVP, EVP, FDP und SVP sind froh, dass Stadtrat und Trägerschaft endlich die "Einsicht haben, dass das AJZ-Expe-	18.3. Der Stadtrat dankt der Trägerschaft in einem Communiqué für ihren "unermüdlichen Einsatz", der "ein Beitrag zur Beruhigung im Rahmen der

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
Anfangs Jan. Die Drogengruppe richtet im AJZ einen Fixerraum ein, in dem Drogen zugelassen werden und der das übrige AJZ drogenfrei halten soll.	Januar: Die Trägerschaft wehrt sich entschieden gegen den Fixerraum im AJZ.
	21.1. Aussprache einer Delegation des ref. Kirchenrates mit 70 von 200 wegen des kirchlichen AJZ-Engagements aus der reformierten Landeskirche ausgetretenen Kirchenmitgliedern.
Ende Jan. Drogenwoche im AJZ, organisiert von der Drogengruppe mit dem Ziel der Oeffentlichkeitsarbeit zum Drogenproblem.	25.1. Der ref. Kirchenrat begründet in seinem an die Kirchgemeinden verschickten Text "Kritik an der Landeskirche" nochmals sein AJZ-Engagement.
5./6.2. Brand im AJZ, der die neu erstellten Räume zerstört. Ein Zeichen dafür, dass das AJZ für viele Junge innerlich schon aufgegeben wurde. Feb. Die Fixerszene dominiert das Klima im AJZ und bestimmt dessen Teilnehmerstruktur. Der Betrieb ist nur noch über das Wochenende geöffnet, das sleep-in wird aber weitergeführt.	4.2. Die Trägerschaft kündigt eine weitere vorübergehende Schliessung des AJZ an, falls die Drogensituation nicht verbessert, der Geldmangel (SVP-Beschwerde!) nicht behoben und vom Kanton das Wirtschaftspatent für das AJZ weiterhin verweigert werde.
10.2. Wieder einmal eine grössere Vollversammlung (600 Teilnehmer).	6.2. Die Trägerschaft droht an der Vollversammlung, ihr Mandat niederzulegen, falls der inzwischen geschlossene Fixerraum wieder geöffnet werde.
	3.3. Die reformierte Zentralkirchenpflege der Stadt Zürich lehnt erneut eine Beteiligung am AJZ ab, beschliesst aber eine Beteiligung an einem Drogenprojekt und am Schlupfhuus für Kinder.
15.3. Trotz Schliessung und Zaun halten sich viele Fixer im AJZ-Gebäude auf.	15.3. "Vorübergehende" Schliessung des AJZ durch die Trägerschaft. Diese macht eine Wiedereröffnung abhängig von verbindlichen Regelungen mit Stadt und Kanton sowie den Arbeitsgruppen im AJZ.
	17.3. Die Trägerschaft tritt vom Vertrag mit der Stadt zurück.

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
riment scheitern muss". Sie erklaren sich bereit, aktiv bei der Lösung des Drogenproblems mitzuhelfen.	Jugendunruhen" gewesen sei. Die Stadt habe nichts versäumt, "hätte aber etwas flexibler sein sollen".
25.3. Die Koordinationsgruppe Jugendarbeit Zürich, bestehend aus Jugendarbeitern, ist empört über den Abbruch des AJZ, ebenfalls der Verein Zürcher Jugendhaus. 19.4. Die Anwohner des AJZ ziehen im Tages-Anzeiger Bilanz ihrer negativen Erfahrungen mit dem AJZ. Sie fühlen sich zuwenig ernst genommen. 25.4. Die Stimmbürger stimmen einem Kredit von Fr. 15 Mio. für den Neubau des definitiven Jugendhauses Drahtschmidli zu.	23.3. Die Stadt bricht das AJZ-Gebäude völlig überraschend und ohne Information der Trägerschaft ab! (Blitzaktion) Auf dem Areal wird eine Wiese angesät. Die Stadt zahlt für die Begrünung 100'000.- Franken.
21.5. Der "Verein Drogenentzug und Drogenhilfe Zürich" wird gegründet. Ehemalige Mitglieder der AJZ-Trägerschaft führen spontan Drogenentzugswochen durch.	Sommer: Die Stadt unterstützt das Drogenentzugsprogramm mit Fr. 70'000.--.
30.6. Die SVP zieht ihre staatsrechtliche Beschwerde gegen die ref. Kirchensynode zurück.	Frühling-Herbst: Die städtischen Behörden unternehmen selber nichts betr. Wohnungsnot Jugendlicher. Das städtische Büro für Notwohnungen und die städtische Liegenschaftenverwaltung sind gegenüber den kirchlichen Initiativen aber kooperativ.
	22.12. Der Stadtrat (Fürsorgeamt) eröffnet eine städtische Notschlafstelle an der Zollstrasse mit sechs Mitarbeiterstellen. Damit gibt es neben der von der ZAGJP getragenen Auffangstation Tiefenbrunnen auch eine ungefähr gleich grosse städtische.
	Dez. Die städtische Kommission für Jugendfragen veröffentlicht den "Bericht zur Situation der Jugendarbeit in der Stadt Zürich".

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
23.3. Jugendliche reagieren praktisch kaum auf den Abbruch des AJZ. Es gab keine Bewegung mehr, die das AJZ aktiv trug und stützte.	23.3. Die Trägerschaft bedauert, dass der Stadtrat nicht gleichzeitig mit dem Abbruch des AJZ sagt, was er in Zukunft für die Jungen zu tun gedenkt, da die Probleme so nicht gelöst sind.
	14.5. Veröffentlichung des Schlussberichtes des VSJZ über die Erfahrungen der Trägerschaft im AJZ. Forderungskatalog an die Stadt betr. Jugend- und Drogenproblem.
Mai/Juni: Leute aus der ehemaligen Kino- Gruppe AJZ öffnen vorübergehend ein kleines Kino in Zürich-Wollishofen.	Frühling/Sommer. Die Trägerschaft gründet und unterstützt die Drogenentzugswochen, bis sie vom Verein Drogenentzug und Drogenhilfe getragen werden.
Sommer. Leute aus der ehemaligen Beizengruppe im AJZ versuchen im Kreis 4 eine Rockbeiz aufzubauen (ohne Erfolg).	Frühling bis Herbst. Einer der zwei ref. Jugendbeauftragten vermittelt und betreut zahlreiche Wohnungen für Wohngemeinschaften Jugendlicher aus der Bewegung und ist oft Vertragspartner bei städtischen Liegenschaften. Am 31. August entsteht daraus der Verein Zürcher Jugendwohnungen, der diese Aufgabe weitgehend übernimmt. Frühling bis Herbst. Die ref. und kath. Jugendbeauftragten bleiben im Kontakt mit jenem Teil der Jugendlichen, die sich 1980/81 in der Jugendbewegung zusammengeschlossen haben, Von Stadtverwaltung und Stadtrat her bestehen wenig solche Kontakte (ausser durch das Pilotprojekt Gassenarbeit 1982-84 des Sozialamtes). 30.11. Die reformierte Synode beschliesst Erhöhung des Kredits zur Unterstützung der Arbeit an Drogenabhängigen von 60'000.- auf 160'000.- Fr

C) Aktivitäten der Oeffentlichkeit	B) Aktivitäten der politischen Behörden (Stadt)
1983 1.1.83 Der von der ZAGJP initiierte Verein Zürcher Jugendwohnungen nimmt die Arbeit auf und vermittelt (und betreut) rund 30 Wohnungen an ehemalige AJZ-Jugendliche und sozial schwierige Jugendliche.	10.2. Die regierungsrätliche Kommission Jugendpolitik veröffentlicht ihren Bericht "Möglichkeiten und Grenzen einer kantonalen Jugendpolitik" mit breitgefächerten Empfehlungen. 9.3. Der stadtärztliche Dienst eröffnet eine Drogenentzugsstation mit niedriger Eintrittsschwelle in der Stadt Zürich. 9.3. Der Stadtrat gewährt dem "Verein Zürcher Jugendwohnungen" Fr. 50'000.-- für einen zweijährigen Versuch. 30.3. Der Stadtrat antwortet auf eine schriftliche Anfrage eines CVP-Gemeinderates betr. Stellung des Stadtrats zum AJZ-Schlussbericht der Trägerschaft: Er ist "skeptisch gegenüber der positiv gefärbten Darstellung". Er hält fest, dass der "Grossteil der Postulate der ehemaligen AJZ-Trägerschaft bereits realisiert worden ist." 13.4. Der Stadtrat bestimmt das "für die Anliegen der Jugendbewegung" bestimmte Gretler-Erbe von Fr. 400'000.- nach zweijährigen Auseinandersetzungen für Projekte zur Verbesserung der Wohnsituation Jugendlicher, für nicht konsumorientierte Begegnungsmöglichkeiten und nichtkommerzielle kulturelle Veranstaltungen Jugendlicher. Jedermann kann ein Gesuch einreichen.
1984	April 1984: Der Neubau des Jugendhauses Drahtschmidli wird - genau zwei Jahre nachdem das Volk dem Baukredit zustimmte - eröffnet, wegen Sachbeschädigung durch Jugendliche nach 10 Stunden aber wieder geschlossen. Das Drahtschmidli erlebt in den kommenden Jahren wiederholte Schliessungen und Auseinandersetzungen. 29.10.84 Der Kantonsrat lehnte ein POCH- Postulat für ein Verbot des Gebrauchs von Gummigeschossen durch die Polizei ab (105:20 Stimmen).

A) Aktivitäten der Bewegung	D) Aktivitäten der Kirche
	9.6.83 Auflösung des Vereins für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ. 28.6. In der ref. Synode kurze Diskussion über die Gründe der Schliessung des AJZ. Kirchenrat W.Kramer bestätigt Geldmangel resp. Blockierung des Geldes als Hauptgrund. Die weitere kirchliche Arbeit mit schwierigen heimatlosen Jugendlichen hänge davon ab, ob in den Kirchgemeinden dafür zusätzliche Personen angestellt würden.
31.12. Etwa 60 Jugendliche besetzen Räume im Jugendhaus Drahtschmidli, das wegen Renovationsarbeiten zwei Monate geschlossen werden soll. Räumung und vorübergehende Festnahmen durch die Polizei.	
	Die Kirchen sind an den Versuchen zur Lösung der Konflikte im Jugendhaus Drahtschmidli nicht beteiligt. 12.6.84 Die ref. Kirchensynode des Kt. Zürich überweist ein Postulat betr. Respektierung des Selbstbestimmungsrechtes der Kirche über ihre Gebäude (Schutz vor Polizeizutritten). Der Kirchenrat sieht im Bericht vom 1.10.86 keine Notwendigkeit und Möglichkeit einer gesetzlichen Vereinbarung und plädiert für "präventive Absprachen". Abschreibung des Postulats am 25.11.86.

3.5 Die nichtkirchlichen Vermittlungsbemühungen

3.5.1 Die Sozialdemokratische Partei der Stadt Zürich

Am 19. Juni 1980, knapp drei Wochen nach Ausbruch der Jugendunruhen, führte die SP der Stadt Zürich auf Verlangen von vier Stadtsektionen eine ausserordentliche Delegiertenversammlung zum Thema Jugendunruhen durch, an der sie sich "solidarisiert mit der Forderung der Jugendlichen nach einem selbstverwalteten Jugendzentrum" (88). Gleichzeitig wurde der Geschäftsleitung der SP der Stadt Zürich der Auftrag erteilt, "vermittelnd in den Konflikt zwischen Stadtrat und Jugendlichen einzugreifen" (89). Am 2. Juni anerbot sich die SP, die von der Stadt verlangte Trägerschaft für ein Jugendhaus zu übernehmen, falls die Vollversammlung der Bewegung es wünsche. Am 21. Juni marschierte Leonhard Fünfschillung, damaliger Präsident der SP der Stadt Zürich, an der Spitze der (nicht bewilligten) Demonstration mit ca. 5000 Personen, die ein AJZ forderten. Am 25. Juni akzeptierte die Vollversammlung die SP-Trägerschaft und schon am 28. Juni wurde das AJZ eröffnet!

Dass die SP so erstaunlich rasch die Trägerschaft zu übernehmen bereit war, war nur möglich, weil einzelne SP-Politiker wie L. Fünfschilling autonome Jugendzentren auch aus dem Ausland gut kannten und weil SP-intern schon lange über Selbstverwaltung, Autonomie und Jugendzentren beraten und dies in den Parteiprogrammen verankert worden war, z. B. 1975: "Im Freizeitbereich ist den Jugendlichen...genügend eigener Raum für die Befriedigung ihrer altersmässigen Bedürfnisse zur Verfügung zu stellen (z. B. in der Form von Jugend- und Kontaktzentren." (90) Neben diesen programmatischen Vorarbeiten liegt ein weiterer Grund für die Möglichkeit des Engagements der SP-Geschäftsleitung der Stadt Zürich darin, dass zwischen dieser und den SP-Stadträten (Exekutive) schon länger ein distanziert-kritisches Verhältnis bestand. Eine SP-Trägerschaft wäre ohne diese Distanz zum Stadtrat nicht denkbar gewesen.

Die Vermittlungsbemühungen der SP umfassten in den folgenden zwei Monaten (bis zur Schliessung des AJZ durch die Polizei) folgende Tätigkeiten:

---

88 Eine Stadt in Bewegung, Materialien zu den Zürcher Unruhen, hrsg. von der SP der Stadt Zürich, Zürich 1980, 45. Weitere Angaben zu diesem Kapitel stammen aus Gesprächen des Verfassers mit Leonhard Fünfschilling, bis 1983 Präsident der SP der Stadt Zürich.

89 Ebd.

90 Wahlplattform 1975 der SP des Kantons Zürich.

Es ging der SP darum, die Existenz des AJZ nach aussen abzusichern, d.h. dem Experiment Schützenhilfe zu leisten, indem die SP als politisch relevante Kraft diesem Gewicht verlieh.

Die Vermittlung zwischen den AJZ-Benützern und der städtischen Verwaltung betreffend Ausbau, Rechtsfragen, Finanzen usw. war sehr wichtig, da die Verwaltung nicht bereit war, mit den Benützern direkt in Kontakt zu treten und mit den Prozessen der Bewegung nicht gerade kreativ umzugehen wusste; die Bewegung andererseits war wenig bereit, die Spielregeln und Instanzenwege der Stadtverwaltung zu akzeptieren.

Politisch bestand die SP-Vermittlung darin, bei den andern Parteien, bei der Polizei und den AJZ-Anwohnern mit Hearings, Gesprächen usw. um Verständnis zu werben.

AJZ-intern suchten Mitglieder der SP-Arbeitsgruppe AJZ durch ihre ehrenamtliche Präsenz sozialarbeiterische Aufgaben wahrzunehmen, womit sie aber angesichts der zahlreichen sozialen Probleme im AJZ bald überfordert waren.

Indem die SP wiederholt die Miete für den Saal im Volkshaus für die Vollversammlungen bezahlte und für Demonstrationen Bewilligungen einholte (91), wozu die Bewegung nicht bereit war, nahm sie nicht unwichtige Vermittlungsfunktionen wahr, die härtere Konfrontationen vermeiden halfen.

Von welchem Verständnis von Trägerschaft ging die SP aus? Im AJZ-Vertrag zwischen der Stadt Zürich und der SP hiess es: Die SP "beabsichtigt, die Benützer des Versammlungszentrums zu motivieren, dass eine Benützerorganisation mit Statuten und eigenen Organen entsteht, welche von der Stadt als verantwortliche Partnerin anerkannt werden kann" (92).

Diese vorsichtige Absichtserklärung zeigt allerdings schon, dass die SP mit ihrer Trägerschaft keinerlei Garantie für eine klare Benützerorganisation übernehmen konnte und wollte. Vielmehr versuchte sie - so der Arzt und Politiker Emanuel Hurwitz, zeitweiliger Leiter der SP-Arbeitsgruppe AJZ - "fördernd und unterstützend und sehr behutsam die Selbsthilfemöglichkeiten zu begleiten, die von den Jugendlichen ausgehen, und zu schauen, was sich daraus entwickelt" (93).

---

91 Eine Stadt in Bewegung, 1980, 78.

92 Gebrauchsleihevertrag zwischen Stadt Zürich und SP,in: Eine Stadt in Bewegung, 1980, 62.

93 Ebd., 139.

Gleichzeitig hielt die SP am Ziel fest, die Trägerschaft nur vorübergehend zu übernehmen, bis die Jugendlichen sie selber übernehmen würden. Dass die SP der Stadt Zürich die Trägerschaft übernahm, war für sie - dasselbe galt später für die Kirchen - ein absolutes Novum, indem sie dadurch mit einem Mittel Politik betrieb, das nicht zu den institutionalisierten Mitteln wie Initiative, Referendum etc. gehörte. Die SP wollte durch ihre Trägerschaft einen Freiraum gewähren, ohne diesen durch Polizistenfunktionen einzuengen. Jegliche Polizistenfunktion, wie sie von bürgerlichen Politikern wiederholt von der SP gefordert wurde, lehnte diese ab (94), weil sie sonst nicht mehr ein von der Bewegung akzeptierter Vermittler sein könne. Deshalb musste sie es auch ablehnen, für alles, was sich im AJZ ereignete, verantwortlich gemacht zu werden (95).

Welches Verständnis von Vermittlung lag dem Handeln der SP zugrunde? Vermittlung bedeutete für die SP, "die politische Macht einzusetzen, um für die Bewegung einen gewissen Freiraum zu erreichen und ihre zum Teil berechtigten Anliegen an den politischen Apparat zu vermitteln" (96). Damit konnte die Bewegung nicht so schnell an den Rand gedrängt werden, weil man sich mit einer grossen Partei auseinandersetzen musste. Die SP konnte eine Vermittlungsfunktion also nur wahrnehmen, weil sie einen gesellschaftlichen Machtfaktor darstellte. Vermittlung hiess dabei für die SP nicht, eine neutrale Mittelposition einzunehmen, sondern hiess gleichzeitig Parteinahme für die Bewegung, ohne sich mit ihr zu identifizieren. Nur so wurde sie von der Bewegung als Vermittler überhaupt akzeptiert. Sichtbar wurde das z. B. am Verhältnis der SP zur Gewalt. Die SP lehnte die Gewaltanwendung der Bewegung ab (ein Zeichen der Nicht-Identifikation mit ihr), protestierte aber - im Unterschied zu den bürgerlichen Parteien - gleichzeitig gegen die Gewaltanwendung der Polizei.

Die Motivation für den Einsatz lag bei den Sozialdemokraten in ihrer traditionellen Nähe zu unterdrückten Minderheiten: "Die Sozialdemokratie fühlte sich schon immer herausgefordert, wenn Minderheiten, die sich für etwas engagierten, gewaltsam unterdrückt werden", begründete Leonhard Fünfschilling das SP-Engagement für die Jugendbewegung (97). Darin drückte sich die "grundsätzliche Sympathie der SP zu allem, was sich gegen etablierte Strukturen wendet und Neues versucht", aus (98).

---

94 Ebd., 138, 170.
95 Ebd., 78.
96 L. Fünfschilling, a.a.O.
97 Gespräch mit dem Verfasser am 4.2.1984.
98 Ebd.

Das Politik-Verständnis der SP geht davon aus, das gesellschaftliche Veränderungen nur stattfinden, wenn ein Druck von unten vorhanden ist. In der Jugendbewegung sah sie einen solchen Druck. Es ging der SP dabei darum, die Impulse der Bewegung an die etablierte Gesellschaft zu vermitteln, sie zu integrieren und fruchtbar zu machen.

Eine starke Motivation kam auch von der Ende der 70er Jahre in der SP breit geführten Diskussion über Selbstverwaltung. Im AJZ-Einsatz drückte sich die Hoffnung der SP aus, die Autonomieforderung der Bewegung mit den Selbstverwaltungsideen zu verbinden. Eine weitere Motivation kam aus der "in der SP Zürich stark vertretenen Sozialarbeiter-Mentalität", die ganz konkret den Randgruppen-Jugendlichen und Benachteiligten helfen will.

Unterstützung und Kritik: Breite Bevölkerungskreise waren froh, dass sich jemand bereit fand, die Trägerschaft für das AJZ zu übernehmen. Doch sehr schnell gerieten die SP-Vermittlungsbemühungen auch unter Beschuss. SP-intern kritisierten im August 1980 ungefähr 10 Prozent der Mitglieder der Stadtpartei ihre Geschäftsleitung, indem sie ihr vorwarfen, sich zu wenig deutlich von Gewaltanwendung distanziert zu haben (99). Die Mehrheit der SP-Stadtparteien aber hielt auch nach dem AJZ-Engagement an der AJZ-Idee fest. So wurden im kommenden Parteiprogramm von 1981 "mehrere selbsverwaltete Jugendzentren in der ganzen Stadt" gefordert (100). Selbstkritisch wird aber angemerkt, dass die Konzentration auf ein zentrales AJZ wegen der vielen Sozialprobleme "unzureichend" sei. Zudem "müssen die Behörden bereit sein, sich direkt (an einer Trägerschaft) zu beteiligen." (101) Die Kantonalparteien sowie zahlreiche Sektionen stellten sich aber ganz hinter die SP-Vermittlungsbemühungen. So bemerkte die SP des Kantons Zürich das AJZ Engagement positiv: "Bei den Zürcher Jugendunruhen liess es die SP - im krassen Gegensatz zu den bürgerlichen Parteien - nicht bei der Publikation papierener Communiqués bewenden. Von allem Anfang an hat sich die SP aktiv bemüht, in den Auseinandersetzungen zwischen Jugendlichen und Behörden vermittelnd zu wirken. Zu diesem Engagement gehörte auch die spontane Bereitschaft, vorübergehend die Trägerschaft für das Autonome Jugendzentrum (AJZ) zu übernehmen." (102)

Die bürgerlichen Parteien kritisierten hauptsächlich, die SP habe zwar die Trägerschaft übernommen, nicht aber die volle Verantwor-

---

99 Eine Stadt in Bewegung, 1980, 158f.

100 Zürich. Stress-City? Wohnstadt? Kommunalpolitisches Programm der Sozialdemokratischen Partei der Stadt Zürich für die 80er Jahre vom 29.9.1981, 46.

101 Ebd.,

102 SP des Kantons Zürich: Standortbestimmung 1983, 25.

tung dafür, was im AJZ geschehe (103). Dem hielt L. Fünfschilling entgegen: "Aus Verantwortungsgefühl haben wir getan, was die Stadt Zürich eigentlich selbst hätte tun müssen." (104) Der Regierungsrat des Kantons Zürich verweigerte eine finanzielle Unterstützung des AJZ mit der Begründung, die Trägerschaft und damit die Mitverantwortung der SP am AJZ sei zuwenig geklärt (105).

Offensichtlich geriet die SP-Trägerschaft und damit das AJZ in einen heftigen Parteienstreit, nicht zuletzt aus wahltaktischen Interessen. Daran scheiterten letztlich die SP-Vermittlungsbemühungen.

3.5.2 Die Arbeitsgemeinschaft AJZ

Am 9. September 1980, eine Woche nach Schliessung des AJZ mit der SP-Trägerschaft, lud Emilie Lieberherr, SP-Stadträtin und Vorsteherin des Sozialamtes, die gewichtigsten Jugendeinrichtungen der Stadt Zürich zu einer Sitzung ein: Den Verein Zürcher Jugendhaus VZJ, die Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP, die Pro Juventute PJ, den Verein Ferien und Freizeit VFF und die katholische Jugendseelsorge. Ausser der Jugendseelsorge erhalten alle vom Sozialamt namhafte finanzielle Unterstützung. Die SP wurde nicht eingeladen, obwohl sie sich bereit erklärte, erneut die Trägerschaft für das AJZ zu übernehmen.

Die Stadträtin appellierte an der Zusammenkunft an alle anwesenden Organisationen, als Vermittler tätig zu werden und eine neue AJZ-Trägerschaft zu bilden. Wenige Tage später schlossen sich die eingeladenen Organisationen (erweitert um den bewegungsnahen "Verein Pro AJZ") zum Verein "Arbeitsgemeinschaft AJZ" zusammen mit dem Ziel, die Trägerschaft zusammen mit der Stadt zu übernehmen. Die Verhandlungen scheiterten aber Ende Oktober 1980 an den zwei Bedingungen des 24-Stunden-Betriebs und der internen Notschlafstelle im AJZ, die der Stadtrat nicht akzeptierte. Damit war ein zweiter Vermittlungsversuch gescheitert. Dieses Scheitern wog recht schwer, da die beteiligten Organisationen durch ihre Nähe sowohl zur Jugend wie zu den politischen Behörden wie kaum jemand sonst die besten Voraussetzungen für die Vermittlungsaufgabe mitbrachten.

---

103 So in der Kantonsratsdebatte vom 18.8.1980. Tages-Anzeiger vom 19.8.1980.

104 Ebd.

105 Eine Stadt in Bewegung, 1980, 104.

3.5.3 Die Gruppe Grünes Glas

Die Gruppe Grünes Glas (benannt nach dem Restaurant "Grünes Glas" in Zürich, wo sich die Gruppe jeweils traf) wurde im November 1980 von vier Persönlichkeiten gegründet: Peter Noll, Professor für Strafrecht an der Universität Zürich (1982 gestorben), François Stoll, Professor für angewandte Psychologie an der Universität Zürich, Dr. Hans Thalmann, Jugendsekretär des Bezirks Pfäffikon/ZH und Dr. Ullin Streiff, Rechtsanwalt in Wetzikon/Zürich.

Diese vier luden rund 20 Persönlichkeiten - vorwiegend aus dem bürgerlichen Lager - aus Politik, Verwaltung, Wissenschaft, Kirche und Jugendbewegung ein. Nach mündlichen Angaben von Ullin Streiff suchten sie "Leute, die sich einen Namen als unabhängige Persönlichkeiten gemacht hatten." Darunter waren Politiker wie Franziska Frei-Wettstein (FDP), Wissenschaftler wie Professor Hans Würgler von der ETH, Verwaltungsvertreter wie René Nussbaumer,Mitarbeiter des Jugendamts der Stadt Zürich, Hans Stamm,Jugendbeauftragter der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, sowie sechs Leute aus der Jugendbewegung.

Ziel der Initianten war, mit dieser "unabhängigen, möglichst gemischten Arbeitsgruppe...praktikable Vorschläge für die Lösung der anstehenden Probleme zu erarbeiten, insbesondere der Frage eines autonomen Jugendzentrums" (106).

Die Verhandlungen wurden ohne Publizität geführt. Die Mitglieder arbeiteten aus persönlichem Interesse und nicht als Vertreter irgendwelcher Organisationen. Ziel war also, aus diesem breiten Spektrum von Positionen einen gemeinsamen Nenner zu finden und dabei ernsthaft zu verstehen, was die Bewegung wollte. An sieben halbtägigen Sitzungen zwischen November 1980 und Februar 1981 wurde ein Plan zur Wiedereröffnung des AJZ erarbeitet (107), der aber nie offiziell verabschiedet und publiziert wurde, da die Leute aus der Bewegung kurz vorher unerwartet ausgestiegen waren.

Die Gruppe Grünes Glas sprach sich in ihrer Projektskizze grundsätzlich für eine Wiedereröffnung des AJZ aus, bezeichnete aber als "Voraussetzung einer Wiedereröffnung..., dass die Offenhaltung des AJZ auf lange Zeit gewährleistet ist." (108) Als weitere Voraussetzung für das Gelingen des Experimentes wurden Transparenz und Flexibilität aller Beteiligten genannt. Zudem müsse man

---

106 Jugendunruhen der Stadt Zürich: Wie verfahren in der verfahrenen Situation? Unveröffentlichtes Arbeitspapier der Gruppe Grünes Glas, 1980, 1.

107 Projektskizze, unveröffentlicht, 24.2.1981.

108 Ebd.,1

"bezüglich Freiraum an die oberste Grenze gehen" (109). Es müssten Mechanismen eingebaut werden, "die der Konfliktaustragung dienen und nicht bloss Wege zu suchen, welche die Konfliktparteien möglichst weit voneinander trennen" (110). Zudem sei es "unerlässlich, dass von den Autoritäten die Vollversammlung als oberstes Organ der Bewegung anerkannt wird...andererseits müssen sich die (allenfalls von der Vollversammlung auf kurze Dauer und mit jederzeitigem Abberufungsrecht gewählten) Vertreter der Bewegung bei ihren Aeusserungen behaften lassen" (111).

Als Träger eines AJZ wurde ein breit abgestütztes Gremium vorgesehen (je nach Rechtsform ein Stiftungsrat, ein Vereinsforstand oder eine Genossenschaftsverwaltung), dem ein Patronatskomitee für Oeffentlichkeitsarbeit zur Seite gestanden wäre, in dem die politischen Parteien, Kirchen, Kreise der Wirtschaft und des kulturellen Lebens vertreten gewesen wären. Die Finanzierung von Liegenschaft und Umbau eines AJZ hätte in erster Linie von der Stadt, diejenige des Betriebs auch von Kirchen und weiteren Organisationen geleistet werden müssen. Vorgesehen war, für diese Projektskizze die offizielle "Anerkennung durch die daran beteiligten Kreise zu erwirken" (112).

Dazu kam es durch die Gruppe Grünes Glas aus den genannten Gründen nicht. Deshalb stellte sie ihre Aktivität rund vier Wochen vor dem Abschluss des Vertrages der Stadt mit den Kirchen und der Pro Juventute ein. Mit der im stillen erarbeiteten Projektskizze wurden aber ganz wesentliche Vorarbeiten geleistet (besonders was die Voraussetzungen, die Trägerschaftsform und die Finanzierung des AJZ betrafen), die dann in starkem Masse in den Trägerschaftsvertrag der Kirchen mit der Stadt einflossen. Insofern eine bescheidene, aber wirkungsvolle Vermittlungsaktivität.

3.5.4 Der Verein Betroffener Eltern

Der Verein Betroffener Eltern wurde am 12. Dezember 1980 im Anschluss an eine Tagung im Evangelischen Tagungs- und Studienzentrum Boldern zu den Jugendunruhen mit dem Zweck gegründet, "ein Kontaktforum zu schaffen für Eltern, die durch die Ereignisse des Jahres 1980 betroffen wurden und in Angst und Sorge um die Gegenwart und Sorge ihrer Kinder gerieten. Der Verein tritt ins Ge-

---

109 Ebd., 2.
110 Ebd.
111 Ebd., 6.
112 Gruppe Grünes Glas: Wie verfahren in der verfahrenen Situation? 1980, 1.

spräch mit Behörden und öffentlichen Stellen. Er schafft von Fall zu Fall die notwendige Oeffentlichkeit." (113)

Der Verein mit rund 10 Mitgliedern entstand als Selbsthilfeorganisation von Eltern, die oft hilflos und verzweifelt gegenüber ihren Kindern waren, die als Mitglieder der Jugendbewegung in Strafverfahren verwickelt, körperlich verletzt oder psychisch schwer belastet waren. Die geplante Vermittlungsfunktion zu Behörden konnte der Verein zwar kaum wahrnehmen, da er von diesen als "quantité négligeable" zu wenig ernst genommen wurde.

Der Verein wurde aber sehr aktiv in der Bekämpfung der von der Polizei verwendeten Gummigeschosse. So reichte der Verein durch sein Mitglied Harold Baumann im Zürcher Gemeinderat am 31. Oktober 1981 eine Einzelinitiative ein, die Gummigeschosse verbieten sollte. Der Gemeinderat überwies Februar 1982 an den Stadtrat die Empfehlung, die weitere Verwendung von Gummigeschossen zu überprüfen. Durch Kontakt mit den Grünen in Baden-Württemberg half der Verein zudem mit, dass in diesem Bundesland die Einführung von Gummigeschossen (vorläufig) verhindert wurde. Der Verein unterstützte zudem einen Vorstoss im Europa-Parlament, der ein Verbot von Gummigeschossen anstrebte (114).

Mit einer Zahnarzt-Aktion half der Verein Jugendlichen in Notlagen aus der ehemaligen AJZ-Szene, die Zahnarztrechnung zu bezahlen.

Obwohl der Verein Betroffener Eltern ein breites politisches Spektrum in sich vereinigte und so Hilfe und Vermittlung anbieten wollte, wurde er von der Oeffentlichkeit bald mit der Jugendbewegung identifiziert und wurde dadurch als Vermittler nicht akzeptiert. Der Verein löste sich im August 1986 auf (115).

3.6 Die kirchlichen Vermittlungsbemühungen (116)

3.6.1 Die Vermittlungsaktivitäten

Die kirchlichen Aktivitäten gingen von drei Ebenen aus: 1. Die kirchlichen Behörden mit ihren Fachkräften (z.B. dem Jugendbe-

---

113 Statuten des Vereins, Zweckartikel.

114 Dokumentation zu Gummigeschossen, hrsg. vom Verein Betroffener Eltern, Zürich 1981; Gummigeschosse, erprobt in Irland und in der Schweiz, geplant für die BRD, hrsg. von den Grünen, Landverband Baden-Württemberg, Stuttgart 1983.

115 Tages-Anzeiger, 16.8.1986.

116 Schriftl. Quellen: Jahresbericht des Kirchenrates und Beila-

auftragten). 2. Kirchliche Vereinigungen und Werke (wie die Pfarrerschaft der Stadt Zürich oder Heimstätten). 3. Einzelpersonen.

3.6.1.1 Kirchliche Behörden

Die wichtigste Tätigkeit der kirchlichen Behörden zeigte sich in ihrer Bereitschaft, die Trägerschaft für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum zu übernehmen (117). Die Vermittlungsbemühungen dieser Trägerschaft umfassten drei Bereiche: die Vermittlungen zwischen Bewegung und Stadt, die Tätigkeiten im AJZ selber und die (vor allem kircheninterne) Oeffentlichkeitsarbeit. Interessanterweise beanspruchten alle drei Bereiche etwa gleichviel Zeit. So brauchten die reformierten Jugendbeauftragten 35 % ihrer Zeit für das AJZ für Kontakte zu Behörden und Verwaltungen, Medien und Polizei, 35 % für Trägerschaftssitzungen und kircheninterne Arbeit und 30 % für die Arbeit im AJZ (118).

Die Vermittlung zwischen Bewegung und Stadt umfasste vor allem folgende Aktivitäten:

- Vertreter des Stadtrates und der kirchlichen Trägerschaft (Vorstand VSJZ) trafen sich ca. alle 10 Tage zu einer Sitzung, um

---

gen der gesamtkirchlichen Dienste der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich 1980-1983. - Protokolle der Ev.-ref. Kirchensynode des Kantons Zürich 1980-1983. - Rundbriefe des reformierten Kirchenrates an die Pfarrämter, kirchlichen Mitarbeiter und Synodemitglieder vom 10.9.1980, 22.4.1981 (Nr. 2/81), 21.10.1981 (Nr. 6/81). - Ueberlegungen im Blick auf ein Engagement der Landeskirchen und der Pro Jubentute in der Situation der Jugendunruhen. Ein Grundsatztext der zukünftigen Trägerschaft vom 24.2.1981, abgedruckt in Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 111-116. Aufgabe, Arbeitsweise und Haltung der Trägerschaft, Selbstdarstellung des Vereins für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 117-120 (119). - Kritik an der Landeskirche. Eine Dokumentation des reformierten Kirchenrates vom 21.1.1982. - Schlussbericht über Einsatz und Erfahrungen im Zürcher AJZ vom 14.5.1982, hrsg. vom VSJZ (Trägerschaft).

117 Vergl. Chronologie Kp. 3.4. Neben der Pro Juventute waren beteiligt: die Evangelisch-reformierte Landeskirche des Kantons Zürich, vertreten durch den Kirchenrat, die Römisch-Katholische Körperschaft des Kantons Zürich, vertreten durch die Zentralkommission, und der Verband der Römisch-katholischen Kirchgemeinden der Stadt Zürich, vertreten durch den Vorstand.

118 Jahresbericht der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, 1981, 91-96.

gegenseitig Verständnis dafür zu schaffen, was im AJZ und im politischen Raum lief und um ein adäquateres Reagieren von Stadtrat und Polizei zu erwirken. Die Trägerschaft versuchte "nach beiden Seiten Interpretationshilfe zu leisten" (119).

- Zahlreiche und zum Teil zähe Verhandlungen mit der Stadtverwaltung und weiteren Amtsstellen (Gesundheits- und Sozialamt, Finanzamt, Polizeiamt usw.) waren nötig, um Bewilligungen für den Ausbau des AJZ, für das Wirtepatent (120) usw. einzuholen.

- Von der Bewegung her bestand ein abgrundtiefes Misstrauen gegen alles Institutionalisierte und von den Behörden her ein tiefes Misstrauen gegen die Praktikabilität der Autonomie. Die Trägerschaft suchte hier zu vermitteln, indem sie möglichst flexibel und wenig formalistisch zu handeln versuchte (121). Andererseits trachtete sie doch danach, die rechtsstaatlichen und bürokratischen Regeln eizunhalten , interpretierte sie allerdings möglichst weit.

- Bei den massiv auftretenden Sozialproblemen im AJZ (Drogen, Hangers, Straffällige, Waffenhandel, Sachbeschädigung, Wohnprobleme) half die Trägerschaft entschieden bei der Konzeptionierung, Finanzierung und beim Aufbau von Hilfsangeboten mit. Dazu gehörten: ein Drogenentzugsprogramm und Gründung des Vereins Drogenentzug und Drogenhilfe (122), finanzielle Start- und Ueberbrückungshilfe für die Arbeit an drogenabhängigen Jugendlichen (123), Vermittlung und Betreuung von Wohnungen und Gründung des "Vereins Zürcher Jugendwohnungen" (124), eine vorübergehende Notschlafstelle ausserhalb des AJZ, Neukonzeption der Auffangstation Tiefenbrunnen (125) und Bemühungen um Arbeitsplätze für Jugendliche in- und ausserhalb des AJZ (Verein Arbeitskette Zürich) (126).

- Die recht häufigen Aussprachen der Trägerschaft mit der Polizei dienten dazu, die Polizei von vorschnellen oder ungünstigen Reaktionen nach Vorfällen im AJZ abzuhalten. Umgekehrt erwartete die Polizei von der Trägerschaft,dass diese Ausschreitungen der Bewegung bremsen würde: "wir wurden häufig zu Unzeiten zum

---

119 Rundbrief Nr. 6/81, 8.

120 Dieses wurde nicht erteilt, was ein Grund zum Scheitern des AJZ-Experimentes war. Vergl. Schlussbericht, 15.

121 Protokoll der Synode vom 17.3.1981, 27f.

122 Schlussbericht, 17.

123 Protokoll der Synode, 30.11.1982, 26-32 und Anhang.

124 Jahresbericht 1982, Beilage, 102-104.

125 Ebd., 101f.

126 Ebd., 105f.

'tempieren' herbeigerufen. Dieser polizeiliche Fachausdruck bedeutet soviel wie besänftigen, abwiegeln, dazwischentreten, verhindern, und wurde aktuell, wenn eine Barrikade im Bau war oder wenn Trams hinterhältig mit Stahlkugeln beschossen wurden...Zurück bleiben meist Ohnmachtsgefühle." (127)

- Bei festgefahrenen Positionen in Sachfragen konnte die Trägerschaft resp. konnten die Kirchen durch Beizug von Experten zu Annäherungen der Positionen beitragen. So hatte der Rechtsanwalt Ullin Streiff ein Beratermandat der Trägerschaft, was z.B. für die Frage des 24-Stunden-Betriebs wichtig war. Die kirchliche Vermittlungstätigkeit zeigte wiederholt, dass Vermittler gute, kreative Juristen - und Theologen - zur Verfügung haben müssen! Ein Beispiel für eine theologische Expertise ist das Gutachten der Theologischen Fakultät der Universität Zürich zur Frage des Asylrechts der Kirche, das vom reformierten Kirchenrat in Auftrag gegeben wurde, nachdem Pfarrer Hans Roy den Demonstranten Zuflucht in seiner Kirche gewährt hatte und dabei wegen Begünstigung angeklagt (und freigesprochen) worden war (128).

Die Vermittlung innerhalb des AJZ betraf folgende Aufgaben (129):

- Der Arbeitsausschuss der Trägerschaft unterstützte und beriet die zeitweise zahlreichen Arbeitsgruppen im AJZ und nahm regelmässig an den Koordinationssitzungen dieser Arbeitsgruppen und den Vollversammlungen teil. Er verwaltete auch die Finanzen und zahlte die von den Vollversammlungen und Koordinationssitzungen festgelegten Löhne für die Arbeitsgruppen aus, was konfliktreich war und die Trägerschaft bald zum Sündenbock werden liess.

- Die Trägerschaft konnte bei den internen Machtkämpfen im AJZ wenig unternehmen und wollte im Interesse der Selbstverwaltung nicht stark eingreifen.

- Entlaufene Jugendliche suchte sie mit ihren Eltern oder andern Bezugspersonen wieder in Kontakt zu bringen.

---

127 Der ref. Jugendbeauftragte Urs Boller in: Jahresbericht 1981, Beilage, 106.

128 Kirchlicher Raum - Asylraum - Freiraum, Stellungnahme der Theologischen Fakultät der Universität Zürich zuhanden des Kirchenrates, Zürich 1981, abgedruckt in: Ch. Stückelberger/ V. Hofstetter, 1981, 126-131.

129 Jahresbericht 1981, Beilage, 102-109.

- Wichtig war die Präsenz von Einzelpersonen der Trägerschaft. Da die Trägerschaft keine Macht ausspielen wollte und konnte, um wirklich den Lernprozess der Autonomie zu ermöglichen, waren die persönlichen Gespräche mit AJZ-Besuchern um so wichtiger. Dabei war auch die Einzelhilfe an Drogenabhängige u.a. bedeutsam, überstieg aber bald die personellen Möglichkeiten der Trägerschaft.

Die Vermittlung durch Oeffentlichkeitsarbeit bestand wesentlich darin, "in der Oeffentlichkeit um Verständnis und neues Vertrauen für einen Teil der jungen Genearation zu werben" (130), aber auch auf die Probleme deutlich hinzuweisen und sie sichtbar zu machen.

- Dies geschah kirchenintern durch regelmässige schriftliche Information der Kirchgemeinde und des Kirchenvolkes, was in der Rangordnung des Kirchenrates "vorderste Priorität" beanspruchte (131).

- Mitglieder der Trägerschaft dienten der Vermittlungsaufgabe in zahlreichen Veranstaltungen in Kirchgemeinden, Parteien und Vereinen, in Aussprachen und Debatten in Pfarrkapiteln, der Kirchensynode und auch an internationalen Konferenzen sowie Gesprächen mit den aus der Kirche Ausgetretenen.

- Vermittlung hiess ansatzmässig auch Quartierarbeit. So führten die starken Vorbehalte der Quartierbewohner gegen das AJZ zu einer Quartierversammlung, an der sich durch Mithilfe der Trägerschaft eine Quartierdelegation bereitfand, ihre Anligen direkt an einer AJZ-Vollversammlung vorzutragen.

- Vermittlung hiess aber auch Vertiefung der ökumenischen Zusammenarbeit (132). Die ökumenische AJZ-Trägerschaft entstand aus einer ad-hoc-Oekumene, bei der deutlich wurde, dass für eine langfristige Zusammenarbeit zahlreiche theologische und kirchenstrukturelle Probleme hätten aufgearbeitet werden müssen.

3.6.1.2 Kirchliche Vereinigungen

Neben der AJZ-Trägerschaft als einer von den kirchlichen Behörden offiziell eingesetzten Vermittlungsinstanz gab es verschiedene kirchliche Gruppierungen, die ebenfalls zu vermitteln suchten.

---

130 Rundbrief Nr. 6/81, 11.

131 Protokoll der Reformierten Synode vom 17.3.1981, 33.

132 Vergl. Anton Camenzind/Ernst Sieber: Oekumenische Zusammenarbeit in aktuellen Fragen, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 83-89.

- Die schon erwähnten Verhandlungen der Arbeitsgemeinschaft AJZ (Kp.3.5.2) waren von kirchlichen Mitarbeitern getragen und gefördert worden und zeigten, dass die schliesslich erreichte kirchenoffizielle Trägerschaft erst in Betracht gezogen wurde, nachdem diese offiziöse, auf Verbandsebene verhandelnde Gruppe von Jugendinstitutionen zu keiner Einigung mit der Stadt gekommen war.

- Am 10.12.1980 fand ein ökumenisches Pfarrkapitel aller reformierten, römisch-katholischen und christkatholischen Pfarrer der Stadt Zürich statt. Dieses (seit der Reformation erstmals ökumenische!) Kapitel setzte sich mit der Forderung der Bewegung auseinander, die die Oeffnung des AJZ über Weihnachten verlangte und ansonsten mit der Störung von Weihnachtsgottesdiensten drohte. Die Versammlung beschloss eine "Aktion offenes Haus". Eine Delegation mit acht reformierten, fünf katholischen und einem christkatholischen Pfarrer verhandelte mit dem Stadtrat um die befristete Oeffnung des AJZ zwischen Weihnachten und Neujahr. Als unbefriedigender Kompromiss erhielt sie die "Rote Fabrik" vom 24.-26.12.1980 als offenes Haus (24-Stunden-Betrieb). Rund 100 freiwillige Helfer (vorwiegend aus der kirchlichen Jugendarbeit) leisteten während dieser Tage Präsenzdienst. Obwohl das Angebot von Leuten aus der Bewegung nur relativ wenig benützt wurde, hatte es eine grosse symbolische Signalwirkung: Die Pfarrerschaft setzte sich für ein AJZ ein. Sie tat das mit gewaltfreien Mitteln, was darin zum Ausdruck kam, dass die Pfarrerdelegation bei einer Grossdemonstration am 24. Dezember 1980 zur Wiedereröffnung eine "Kappeler-Milchsuppe 1980" , eine "Zürcher Versöhnungssuppe 1980" (Flugblatt der reformierten und katholischen Pfarrer der Stadt Zürich) anboten und die Spitze des Demonstrationszuges bildete, um eine gewaltfreie Demonstration zu ermöglichen (was nur am Anfang gelang). Diese Aktion der Pfarrerschaft wurde zu einem "Probelauf" der kirchlichen Vermittlungstätigkeit, der in der Oeffentlichkeit einen Teil des dazu notwendigen öffentlichen Klimas und Goodwills für die Kirche schuf.

- Die kirchlichen Bildungszentren (das Evangelische Tagungs- und Studienzentrum Boldern und die Katholische Paulus-Akademie Zürich) führten Tagungen durch, die eine Verständigung zwischen verschiedenen Bevölkerungsgruppen suchten. Ihnen wurde von den einen vorgeworfen, sich mit der Jugendbewegung zu solidarisieren, von den andern, zuwenig klar für die Bewegung Stellung zu beziehen.
- Die kirchliche Presse (133) sah ihre Aufgabe vor allem darin, Betroffene zu Wort kommen zu lassen. Ursachen der Unruhen zu ergründen und ein Forum des Dialogs zu bieten.

---

133 Der ref.Zürcher "Kirchenbote". (vergl. Kp. 3.7.6), der Ev.

- Verschiedene kirchliche Gruppen warben um Verständnis für die Jugendbewegung: die "Aktionsgruppe für eine offene und dialogfähige Kirche der 80er Jahre" rief in einer Stellungnahme auf: "Bevor voreilige Urteile gefällt werden, müssen die Anliegen der Jugendlichen ernstgenommen werden." (134) Der Bundesvorstand der Jungen Kirche Schweiz schrieb in acht Thesen u.a., man sollte "die Unruhen als Chance und nicht nur als Bedrohung empfinden." (135) Der Christliche Friedensdienst führte im Herbst/Winter 1980 vor dem Stadthaus in Zürich täglich eine schweigende Mahnwache durch, um den Stadtrat zur Wiedereröffnung des AJZ zu bewegen und um die Bewegung zu gewaltfreiem Verhalten zu motivieren.

3.6.1.3 Einzelpersonen

Neben den kirchlichen Behörden und Gruppen leisteten zahlreiche einzelne Christen Vermittlungsdienste. Durch Pfarrer geschah dies in Predigt, Fürbitte und Seelsorge (an Jugendlichen, Eltern, Politikern, Polizisten), durch viele Freiwillige im AJZ und in der Notschlafstelle. Andere nahmen an Demonstationen und Vollversammlungen teil, um die gewaltfreien Kräfte zu stärken. Pfarrer Hans Roy und Pfarrer Ernst Sieber stellten kirchliche Räume zur Verfügung, um Auseinandersetzungen dort mit Worten statt auf der Strasse mit Gewalt zu führen. Pfarrer Patrice de Mestral organisierte eine "Vollversammlung für Erwachsene". Der Verfasser selbst reichte am 13.2.1981 im Gemeinderat der Stadt Zürich eine von der Arbeitsgemeinschaft AJZ angeregte Einzelinitiative zur Wiedereröffnung des AJZ ein.
Diese Liste kirchlicher Vermittlungsbemühungen zeigt, dass die Vermittlung aus einer grossen Zahl einzelner Tätigkeiten auf verschiedenen Ebenen bestand, die sich gegenseitig stützten und bedingten. Häufig standen Anstösse einzelner Persönlichkeiten am Anfang, die langfristig aber nur tragfähig werden konnten, indem sie von kirchlichen Gruppen und Behörden aufgenommen und mit deren Einflussmöglichkeiten und Machtmitteln unterstützt wurden.

3.6.2 Die kirchlichen Machtmittel

Die Kirchen griffen mit ihrem AJZ-Engagement in einem politischen Konflikt und Prozess ein. Ihr Handeln wurde damit zu einem poli-

---

Pressedienst EPD, die Kath. Internationale Presseagentur KIPA, das "Kirchenblatt für die reformierte Schweiz", die Jugendzeitschrift "Spot", die religiös- sozialen "Neuen Wege", der Berner "Sämann", die "Reformatio" und andere.

134 Stellungnahme, abgedruckt in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 124f.

135 Ebd., 121-123.

tischen Handeln. Politik hat es nun per definitionem "mit der Macht, ihrem Erwerb, ihrer Erhaltung, ihrer Verteilung und ihrem Verlust zu tun"(136). Inhald der Politik ist die Austragung von Machtkämpfen und Interessenkonflikten zwischen den Individuen und Gruppen eines Gemeinwesens (137). Die Vermittler greifen in die Machtkämpfe ein.

Vermittlung kann dabei nur wahrgenommen werden, wenn die Vermittler selber Machtmittel einsetzen können, da sie sonst keinen Einfluss auf den Konflikt ausüben können. Um das kirchliche Handeln in politischen Konflikten und seine Erfolge und Misserfolge zu verstehen, müssen deshalb die eingesetzten kirchlichen Machtmittel reflektiert werden.

Der Begriff Machtmittel bezeichnet im folgenden all jene Tätigkeiten, Strukturen und materiellen, geistigen und nicht zuletzt geistlichen (138) Güter, mit denen ein Handlungsträger seine Interessen gegenüber Menschen, Menschengruppen oder Institutionen wirksam vertritt, durchzusetzen versucht und (mindestens teilweise) durchzusetzen vermag. (Eine verbindliche theologische oder sozialwissenschaftliche Definition von Macht fehlt. Die meisten Definitionen beinhalten aber die Möglichkeit der Macht, "den eigenen Willen auch gegen Wiederstreben durchzusetzen", wie Max Weber klassisch formulierte (139). Die von uns verwendete Definition ist bewusst vorsichtiger, weil im demokratisch-pluralistischen Staat der Wille eines Handlungsträgers zumeist nur teilweise durchgesetzt werden kann).

---

136 Waldemar Besson: Art. Politik, in EStL, Stuttgart 1975, Sp. 1856.

137 So Reinhard Beck: Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1975, 653.

138 Die geistlichen, spirituellen Kräfte gehören auch zu den Machtmitteln. Sie spielen in der politischen Ethik der weltweiten Oekumene einse wesentliche Rolle: "Menschen haben durch die ganze Geschichte immer wieder ihre spirituelle Stärke gezeigt, indem sie der Ungerechtigkeit widerstanden sind und einen hohen Preis für Veränderungen und Partizipation bezahlt haben. Diese spirituelle Kraft wurde in Gesängen, Gedichten, Geschichten etc. ausgedrückt. Die spirituelle Macht kann in Ueberlegungen zur politischen Ethik nicht ignoriert werden. Gerade darin können religiöse Gemeinschaften, besonders die christlichen Kirchen, einen Beitrag leisten." (Perspectives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, hrsg. von Koson Srisang, OeRK, Genf 1983, 33) Uebersetzung CS.

139 Max Weber: Wirtschaft und Gesellschaft, 1921, Kapitel 1, S. 16.

Macht soll dabei weder grundsätzlich negativ (140) noch grundsätzlich positiv bewertet werden. Sie ist ambivalent, weil sie abhängig und frei zugleich macht; wie die "Synodalkommission Kirche und Macht" der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Bern schrieb: "Wer über Macht verfügt, macht sich gleichzeitig abhängig von dem, der sie ihm verliehen hat...Ohne Macht gibt es keine Freiheit, denn Macht bedeutet, Alternativen wählen und durchsetzen zu können." (141) Wir werden in Kapitel 6 darauf zurückkommen.

Betrachten wir die Machtmittel des Staates, der Jugendbewegung und der Kirchen (vergl. dazu die Uebersicht in Graphik 6):

---

140 Gegen Jakob Burckhardt, der schrieb: "dass die Macht an sich böse ist" (Weltgeschichtliche Betrachtungen, Pfullingen 1949, 61).

141 Kirche und Macht. Bericht der Synodalkommission Kirche und Macht der Ev.-ref. Kirche des Kantons Bern, Bern 1978, 8. Mehr zu Kirche und Macht Kp. 6.3.1.

Graphik 6: Machtmittel des Staates, der Kirchen und der Jugendbewegung im AJZ-Konflikt 1980-1982

Staat	Kirchen	Bewegung
- Rechtsordnung, juristische Schranken		
- Sanktionsmittel (Justiz und Polizei) zur Durchsetzung des Rechts. Personelle und technische Ausstattung der Kontrollinstanzen		
- Legitimation durch demokratische Wahl der Behörden	- Moralische Legitimation durch religiöse Grundlage der Kirchen	
- beträchtliche Finanzmittel	- Einige Finanzmittel (1)	
- Liegenschaften	- Liegenschaften (Kirchen, Kirchgemeindehäuser, Pfarrhäuser usw.)	
- Elitenkartell (Beziehungen zu Politik, Wirtschat, Bildung, Kirche usw.) (2)	- Teilhabe am Elitenkartell (Beziehungen zu Politik, Wirtschaft, Bildung, staatlicher Verwaltung usw.) (3)	
- Fachpersonal (Verwaltung)	- Fachpersonal (kirchliche Beauftragte, kirchl. Mitarbeiter, Verwaltung)	
- Ausgebaute Infrastruktur	- Ausgebaute Infrastruktur (Kontaktnetz zu den Gemeinden, Adresskarteien, Sekretariate)	

- Guter Zugang zu den Medien	- Teilweise guter Zugang zu den Medien. Kircheneigene Medien	- Teilweise Zugang zu den Medien durch medienwirksame Aktionen. Vereinzelte bewegungseigene Medien
- Wissen (über die rechtlichen, politischen, finanziellen Möglichkeiten und Mechanismen)	- Wissen (über die staatlichen Mechanismen, aber auch z.T. Kenntnis der Bewegung)	- Teilweises Wissen über die rechtlichen, politischen, finanziellen Möglichkeiten
	- Spirituelle Mittel (Gebet, Gesang, religiöse Symbole) (4)	- Einheit (sich nicht spalten lassen). Ablehung jedes Delegationsprinzips. Vollversammlungen als Entscheidungsorgane
	- Bewusstseins- und Meinungsbildung	
	- Symbolische Aktionen, gewaltfreie Teilnahme an Demonstrationen	- Symbolische Aktionen, Demonstrationen
	- Teilweise Nähe zu Jugendlichen durch kirchliche Sozialisation	- Starke Nähe zu Jugendlichen durch Präsenz an deren Treffpunkten
	- Initiative Einzelpersonen	- Verfügbare Zeit vieler Einzelpersonen
	- Relativ flexibles Handeln	- Phantasievolles, oft unberechenbares, spontanes Handeln
- Verweigerung des Gesprächs und der Kooperation mit der Bewegung		- Verweigerung des Gesprächs und der Kooperation mit dem Staat
- Ultimaten mit Drohung von rechtlichen Sanktionen		- Ultimaten mit Drohung von Sachbeschädigung
- Feindbilder von der Bewegung		- Feindbilder vom Staat
		- Schockierende, verwirrende, verunsichernde Aktionen (5)

Anmerkungen zur Graphik 6 Machtmittel

1) Der Einsatz kirchlicher Gelder war ein wesentlicher Faktor, dass die Kirchen als Vermittlungsinstanz akzeptiert wurden und Gewicht erhielten. So stellte der reformierte Kirchenrat "dankbar fest, dass dies (Finanzmittel der Kirche.cs) seinen Einsatz besonders glaubwürdig machte." (Rundbrief vom 22.4.81, 3)
2) Vergl. Kp. 2.1.3.7.
3) Vergl. Kp. 2.2.3.7.
4) Christen und Kirchen rechnen mit dem Wirken Gottes und der Macht des Gebets. So rief der ref. Kirchenrat die Pfarrer auf, das kirchliche Anliegen des Dienstes der Versöhnung "in...Fürbitte...zur Geltung zu bringen." Rundbrief 10.9.80,1. Das Gebet spielte aber sicher auch bei staatlichen Behörden und Leuten aus der Bewegung eine Rolle. So betete ein Aktiver der Bewegung ein "Abendgebet 1980": "Lieber Gott, mach, dass mich auch morgen kein Gummigeschoss trifft. Schütz mich bitte vor Tränengas. Amen." (Didi Weidmann: Der Archipel Turicum. Tagebuch eines Flüchtlings. Wettingen 1980, 5)
5) Achmed von Wartburg, Aktiver der Bewegung und ihr Stadtratskandidat, schrieb im Feb. 1982 auf ein Flugblatt: "Unsere Aufgabe ist es, Verwirrung zu stiften, denn allein aus der Verwirrung kann Veränderung entstehen."

Der Staat stützte sich auf fünf klassische staatliche Machtmittel: die Rechtsordnung mit den entsprechenden Sanktionsmöglichkeiten, die (bürokratische) Organisation mit ausgebauter Infrastruktur, materieller Besitz, Wissen und ein (demokratisch abgestütztes) Legitimationssystem (142).

Der Bewegung fehlten diese Machtmittel des Staates praktisch ganz. Deshalb musste diese wie alle sozialen Protestbewegungen, die ja eine Gegenmacht bilden wollen, eigene Machtmittel finden. Diese bestanden vor allem in aussergewöhnlichen Artikulationsformen (Protestbewegungen sind geradezu definiert durch ungewohnte Ausdrucksformen zur Durchsetzung neuer politischer Ziele, (143), in der Verweigerung der Kooperation, in der Sachbeschädigung als Zerstörung von Besitz und in einem eigenen Legitimationssystem. Die Bewegung entzog sich damit teilweise und für eine bestimmte Zeit den staatlichen Machtmitteln. Diese konnten nicht mehr greifen. Die Bewegung entzog sich immer wieder dem staatlichen Zugriff. Damit delegitimierte sie das herrschende System, was ihr wiederrum Macht brachte. Gleichzeitig förderte es Eskalation, Polarisation und eine Ueberreaktion staatlichen Handelns (144).

Die Kirchen setzten Machtmittel des Staates wie der Bewegung ein: (Dasselbe gilt auch für die andern Vermittler von Kapitel 3.5):

Die Kirchen hatten im Unterschied zum Staat keine rechtlichen und polizeilichen Sanktionsmittel, konnten aber - zwar in weit geringerem Mass als der Staat - finanzielle, materielle und personelle Mittel einsetzen. Den Kirchen standen wie dem Staat eine Organisation mit Infrastruktur, Wissen und einem (religiös-ethischen) Legitimationssystem zur Verfügung. Sie setzten neue, ungewohnte Formen ein (symbolische Aktionen etc.), durchbrachen zum Teil staatliche Organisationsmuster und weiteten den staatlichen Spielraum aus.

---

142 Vergl.: Die Organisation des Staatsapparates, in: EStL, 1975, Sp. 2447-2455.

143 So Susanne Karstedt-Henke: Soziale Bewegung und Terrorismus, in: Erhard Blankenburg: Politik der inneren Sicherheit, Frankfurt 1980, 169-234 (175, 189); Wolf Dieter Narr: Zum Politikum der Form, in: Leviatan 2/1980; Karl-Werner Brand: Neue Soziale Bewegungen. Entstehung, Funktionen, Perspektiven neuer Protestpotentiale, Opladen 1982, 170ff. Gerhardt Schmidtchen/Hans-Martin Uelinger: Jugend und Staat. Uebergänge von der Bürgeraktivität zur Illegalität, in: Ulrich Matz/Gerhardt Schmidtchen: Gewalt und Legitimität, Opladen 1983, bes. 202ff.

144 Zur Ueberreaktion vergl. S. Karstedt Henke,1980, 200ff.

Die Kirchen konnten somit eine Vermittlungsrolle spielen, weil sie Machtmittel beider Seiten einsetzen konnten. Damit wurden sie aber von beiden Seiten verdächtigt, zu stark mit der Gegenseite zu kooperieren. Gewisse Machtmittel beider Seiten zu benutzen schuf gleichzeitig Vertrauen und Misstrauen. Der Eindruck der Unabhängigkeit der Kirchen konnte allerding dadurch erhöht werden, dass diese ihre Machtmittel eigenständig ausprägten (z.B. die kirchliche Verwaltung war Verwaltung, aber doch flexibler als die staatliche; die Präsenz kirchlicher Mitarbeiter auf der Strasse entsprach jener der Bewegung, war aber gewaltfrei usw.).

3.6.3 Verständnis von Vermittlung und Trägerschaft

1. Verständnis von Vermittlung

Die Trägerschaft bezeichnete sich selbst immer wieder als Vermittler. Was verstand sie darunter? Sie fragte selbst: "Uebernimmt die Trägerschaft eine neutrale Vermittlungsrolle? Vertritt sie gegenüber Behörden und Oeffentlichkeit vor allem die Anliegen der AJZ-Benützer? Ist sie der verlängerte Arm der Ordnungskräfte? Hat sie dafür zu sorgen, dass in der Stadt Ruhe und Ordnung endlich wieder einkehren?" (145)

Ihre Antwort auf diese Fragen kann mit fünf Stichworten umschrieben werden:

1) Wie ein guter Gesprächsleiter versuchte die Trägerschaft in der blockierten Situation die direkte Kommunikation zwischen den Konfliktparteien wieder in Gang zu bringen und die Gesprächsbereitschaft zu erhöhen. Die Gesprächsbereitschaft stieg zwar, aber die direkte Kommunikation ohne Vermittlung kam nicht zustande (146).

2) Als Dolmetscher suchte die Trägerschaft zu übersetzen und "nach beiden Seiten Interpretationshilfe zu leisten" (147). Dies geschah in den zahlreichen Koordinationssitzungen im AJZ, mit dem Stadtrat, mit der Polizei sowie in der Oeffentlichkeit.

3) Wie eine Hebamme verstand sich die Trägerschaft als "Helfer und Befähiger" (148), als "Berater, Befähiger, Zuhörer, Klä-

---

145 Aufgabe, ... 12.6.1981, 117.
146 Ueberlegungen ...5f; Schlussbericht ..., 1.
147 Rundbrief vom 21.10.1981, 8.
148 Rundbrief vom 22.4.1981, 4.

rer" (149), als "Geburtshelfer" (150). Diese Aufgabe bezog sich vor allem auf die Aufbauarbeit im AJZ.

4) Als "Sprachrohr" wollte sie, "dass die Anliegen der Jugendlichen Gehör finden" (151), dass die in den Unruhen aufgebrochenen Probleme aufgedeckt und angepackt werden. Damit bezog die Trägerschaft Position zu den Grundanliegen der Jugendlichen, ohne sich mit der Bewegung zu identifitieren. In der Oeffentlichkeit wurde dies aber oft doch als einseitige Parteinahme missdeutet (152).

5) Als Dritte Kraft" (153) suchte die Trägerschaft eigenständige Vorschläge und neue Lösungsmöglichkeiten einzubringen. Die Unabhängigkeit als Dritte Kraft zeigte sie z.B. in der Ablehnung der Gewalt beider Seiten (der Bewegung und der Polizei) (154).

In diesen fünf Stichworten kommen drei verschiedene Verständnisse von Vermittlung zum Ausdruck (vergl. Graphik 7).

Die Trägerschaft aus Kirchen und Pro Juventute betonte vor allem Modell A, die Modelle B und C weniger häufig. Bei der SP-Trägerschaft stand Modell B im Vordergrund, obwohl, obwohl A und C nicht fehhlten. Die drei Modelle wiedersprechen sich teilweise. Die Praxis zeigte aber, dass sich neutrale Vermittlung, Parteinahme und Dritte Kraft in einem Träger vereinen lassen und immmer wieder pragmatisch vereint werden, weil innerhalb einer Körperschaft verschiedene Positionen integriert werden müssen (156). Dar-

---

149 Jahresbericht 1981, 26.

150 Jahresbericht 1982, Beilage, 106.

151 Schlussbericht ..., 10.

152 Jahresbericht 1981, Beilage, 103.

153 Rundbrief vom 21.10.1981,1. Ueberlegungen ..., 6.

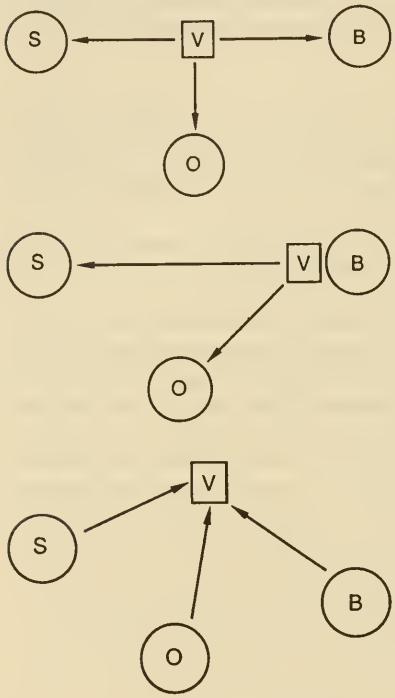
154 Kritik an der Landeskirche, 21.1.1982, 4.

155 Im Völkerrecht wird unterschieden zwischen Neutralität als Interventionsverbot und Neutralität als Prinzip der formalen Gleichbehandlung der Parteien. (Vergl. Rudolf L. Bindschedler: Neutralität, EStL, Sp. 16278; Ulrich Weder: Die innenpolitische Neutralität des Staates. Ihre Bedeutung in der Schweiz, Zürich 1981, 2). Neutrale Vermittlung heisst selbstredend nicht Nicht-Intervention, sondern unparteiische, am Massstab des Gleichbehandlungsgebotes orientierte Ansichten und Aktivitäten der Vermittler.

156 So nannte Urs Boller, führendes Mitglied des Arbeitsausschusses der AJZ-Trägerschaft, im Rückblick als die drei wichtigsten Aufgaben kirchlicher Jugendarbeit die "Seismographenfunktion, Anwaltsfunktion und Vermittlerfunktion" (Zürichseezeitung 8.8.1984) Parteinahme und Vermittlung

aus entstanden aber auch Missverständnisse und Unsicherheiten bei den Konfliktparteien wie in der Oeffentlichkeit, die den kirchlichen Vermittlungsauftrag belasten und gefährden. Deshalb wird eine sozialethische Beurteilung der drei Modelle wie eine Klärung ihrer Vereinbarkeit nötig sein (vgl. Kapitel 6.3).

Graphik 7



A) Neutrale Vermittlung:
Bei den ersten drei Stichworten ist der Vermittler neutrale Instanz (155) zwischen zwei Konfliktparteien. ohne eigene Position.

B) Parteinehmende Vermittlung:
Beim vierten Stichwort ergreift der Vermittler Partei für die eine Seite und sucht deren Anliegen zu verstärken und an Staat und Oeffentlichkeit zu vermitteln.

C) Vermittlung durch eine dritte Kraft:
Beim fünften Stichwort bezieht der Vermittler eine eigenständige Position und hofft, dass sich die Konfliktparteien wie die Oeffentlichkeit auf diese Position einigen kö nnen oder wenigstens eine Aufweichung der Fronten möglich ist.

S = Stadt, B = Bewegung
V = Vermittler, O = Oeffentlichkeit

2. Verständnis von Trägerschaft

Im Selbstverständnis der Trägerschaft waren vier Punkte bedeutsam:

1) Die Kirchen und die Pro Juventute übernahmen die Trägerschaft für den "Betrieb eines im Rahmen der Rechtsordnung selbstver-

---

wurden nicht als sich ausschliessende Aufgaben betrachtet. Zur theologischen Verhältnisbestimmung von Parteinahme und Vermittlung vergl. Kp. 5).

walteten Jugendzentrums" (157). Die Trägerschaft übernahm damit die Aufgabe, einerseits die Selbstverwaltung im AJZ zu ermöglichen, zu unterstützen und zu begleiten und andererseits mitzuhelfen, dabei die Rechtsordnung zu wahren.

2) Die Trägerschaft hatte immer die Mitträgerschaft der Stadt und der Bewegung angestrebt (158), um nicht in einer Sandwich-Position zerrieben zu werden und um die Verantwortung dieser Konfliktparteien verbindlich zu gestalten. Nachdem die Stadt in ihrerm Projektvorschlag für ein Jugendkultur- und Begegnungszentrum in der Roten Fabrik ihre Mitträgerschaft noch angekündigt hatte (159), lehnte sie diese im AJZ schliesslich ab. Dass die Kirchen sich bewegen liessen, die Trägerschaft ohne Mitträgerschaft von Stadt und Bewegung zu übernehmen, entsprang dem Willen, endlich aus der blockierten Situation herauszukommen, wurde aber im Rückblick von den Kirchen als "der grösste Fehler" bezeichnet (160).

3) Die Trägerschaft betrachtete ihre Rolle als vorübergehend und subsidiär: "Im Hinblick auf die Subsidarität dieser Aufgabe ist sie auf drei Jahre befristet." (161) Selbsverwaltung ohne vermittelnde Zwischeninstanz blieb das Ziel (162). Die Trägerschaft hatte "nicht die Leitung des AJZ übernommen" (163). Dies hätte der Idee der Selbstverwaltung wie den Möglichkeiten der Trägerschaft widersprochen. Vielmehr verstand sie sich als "Bindeglied", "Notlösung", "Mittlerinstanz".

4) Die Trägerschaft lehnte es ab, für alles, was im und um das AJZ geschah, die Verantwortung und eine Polizistenrolle zu übernehmen, da damit Vermittlung verunmöglicht worden wäre: "Inbezug auf gewaltsame Auseinandersetzungen ausserhalb des AJZ kann die Trägerschaft bei allem guten Willen kaum mehr

---

157 Vertrag zwischen der Stadt und den "Partnern" vom 27.3.1981, Art. 1.

158 Bereitschaftserklärung der Kirchen und der Pro Juventute, in: Ueberlegungen ..., 24.2.1981, 15.

159 So schrieb der Stadtrat, "dass eine Trägerschaft, bestehend aus der Stadt Zürich, den beiden Landeskirchen und der Stiftung Pro Juventute realisierbar sein könnte (Weisung Nr. 271 des Stadtrates an den Gemeinderat vom 12.11.1980, 4).

160 So der reformierte Jugendbeauftragte Hans Stamm in einem Gespräch mit dem Verfasser.

161 Vertrag zwischen Stadt und den "Partnern" vom 27.3. 1981, Einleitung.

162 Aufgabe..., 1981, 119.

163 Rundbrief 22.4.1981, 4; 21.10.1981, 2; Jahresbericht 1981, 26; Aufgabe...,1981, 119.

unternehmen als jeder friedfertige AJZ-Benützer oder Bürger dieser Stadt."(164)

Damit ist das Selbstverständnis der Trägerschaft skizziert. Diese Rolle konnte in der Praxis aber "nie in reiner Form durchgehalten werden" (165).

Wenn man das Selbstverständnis der kirchlichen mit jenem der SP-Trägerschaft (Kp. 3.5.1) vergleicht, zeigt sich eine weitgehende Uebereinstimmung bezüglich Leitung, Verantwortung und Subsidiarität. Der einzige Unterschied besteht darin, dass die Kirchen stärker als die SP - und wohl durch deren Scheitern hellhörig geweorden - die Mitträgerschat der Stadt verlangte", was ihnen aber genau so wenig wie der SP gelang. Die grosse Uebereinstimmung rührte kaum von Kontakten zwischen SP und Kirchen her, die sehr spärlich waren, vielmehr lag sie in der Sache, d.h. einer realistischen Kenntnis und Einschätzung der Bewegung und der Selbstverwaltungsidee begründet.

Die hauptsächliche Kritik an der Trägerschaft (vgl. Kp. 3.7) bezog sich auf dieses ihr Selbstverständnis. So schreib Urs Boller von der Trägerschaft: "Für den grösseren Teil der Bevölkerung blieben wir die Garanten der Rechtsordnung und die verantwortlichen Leiter des Unterfangens AJZ. Es wurde kaum wahrgenommen, dass es sich dabei um den Aufbau eines selbstverwalteten Jugendzentrums handelt." (166)

Dies galt auch für den Stadtrat, der trotz der intensiven Vertragsverhandlungen mit den Kirchen diese immer wieder für Ausschreitungen, Drogen im AJZ usw. voll verantwortlich machen wollte und verlangte, die Trägerschaft müsse Autorität ausüben und AJZ-Strukturen schaffen. Demgegenüber hielt die Trägerschaft fest, ihre Aufgabe sei, nur "Hilfe für eine Lösung der anstehenden Probleme anzubieten" (167). Sie haben nie die Verantwortung für die Lösung der Probleme übernommen. Diese liege nach wie vor beim Stadrat, wie Stadtrat Thomas Wagner, der spätere Stadtpräsident, selber schrieb: "Es wäre verfehlt zu glauben, dass der Stadtrat mit dem erfolgten Vertragsabschluss aus seiner politischen Verantwortung entlassen wäre." (168)

---

164 Aufgabe...,1981, 120; ähnlich: Protokoll der Reformierten Kirchensynode vom 1.12.1981, Anhang, 1, 8.

165 Jahresbericht 1981, Beilage, 105.

166 Ebd.

167 Vertrag, Einleitung.

168 Neue Zürcher Zeitung, 30.3.1981.

3.6.4 Legitimation kirchlichen Handelns: Topoi "Versöhnung" und "Rechtsstaatlichkeit"

Menschliches Handeln braucht eine Begründung, eine Legitimation, um verständlich und akzeptiert zu sein. Besonders stark braucht es das kirchliche Handeln, wenn es den öffentlich-politischen Bereich berührt. Dabei spielen gewisse wiederkehrende Begriffe eine zentrale Rolle. Sie werden hier als traditionale Topoi bezeichnet. Ein traditionaler Topos ist ein handlungsleitender, Legitimation herstellender Begriff oder Satz. In Theologie und Kirche werden oft biblische oder in Theologie und Kirchengeschichte relevante Termini aufgenommen. Es können aber auch politische, juristische und andere Argumentationsmuster der Legitimation kirchlicher Handlungen dienen (169).

Die zwei zentralen Topoi der kirchlichen AJZ-Trägerschaft waren "Dienst der Versöhnung" und "im Rahmen der Rechtsordnung". Sie begründeten und legitimierten das kirchliche Handeln. Der Begriff "Dienst der Versöhnung" tauchte in den offiziellen Texten der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich zum AJZ-Engagement (170) 20 mal auf. Das scheint zunächst nicht häufig, dennoch gehört er zu den meistgenannten zentralen Begriffen und hatte breite Signalwirkung, so dass er häufig in Titeln von Zeitungsartikeln erschien (171).

Plazierung: an 12 der 20 Stellen tauchte der Begriff im ersten oder letzten Abschnitt eines Dokumentes auf. Damit zeigt sich seine wesentliche Verwendung als Motivations- (am Anfang) und Legitimationsformel (am Schluss). Der Begriff taucht vorwiegend

---

169 Der Begriff Topos taucht schon bei Aristoteles auf. In der Topik, einer der beiden logischen Hauptschriften, legte er die letzten Beweisgründe, die höchsten Erklärungsprinzipien fest. Topoi wurden in der Geschichte teils als loci communes positiv gewertet, teils aber als Gemeinplatz entwertet. Heute spielt der Begriff Topos vor allem in der Literaturwissenschaft eine Rolle. Zu Geschichte und Dimensionen des Begriffs vergl. Peter Jehn (Hrsg.): Topos-Forschung. Eine Dokumentation, Frankfurt 1972. Eine Fallstudie kirchlicher Topoi bietet Christel Meyers-Herwartz, 1970, am Beispiel der Kontroverse um das Antirassismus-Programm des OeRK. Der Begriff Topos ist von Motiv, Symbol, Gemeinplatz und stereotyper Redensart zu unterscheiden (vergl. Jehn, 1972, 2ff, 158).

170 Dazu werden die in Kp. 3.6, Anm. 116 genannten Quellen gezählt.

171 Z. B. "AJZ-Engagement im Dienst der Versöhnung", Tages-Anzeiger vom 30.3.1981.

(14 von 20) in kirchenrätlichen Texten und Voten auf und fehlt ganz sowohl in den Texten der reformierten Jugendbeauftragten wie in den Texten der Trägerschaft gegenüber der Stadt. Letzteres ist zum Teil darin begründet, dass die Pro Juventute mitunterzeichnete und aus Rücksicht auf sie die kirchliche Begründung weggelassen wurde. Das zeigt aber auch, dass der "Dienst der Versöhnung" nur innerkirchlich als Begründung diente und fast nur von der Kirchenleitung als Formel verwendet wurde (172).

Inhaltlich wird der Begriff wenig präzisiert. Am häufigsten (9 von 20) wird er als Friedens- und Vermittlungsformel gebraucht, indem er zusammen mit "gegen Polarisierung, "zwischen die Fronten treten", "den Teufelskreis der Gewalt durchbrechen" und "zu Geduld aufrufen" verwendet wird. Am zweithäufigsten (8 von 20) wird der Dienst der Versöhnung als "Wagnis" bezeichnet. Er sei "Risiko", "Missverständnissen ausgesetzt", "unpopulär" und ein "mutiger Beitrag". Darin spiegelt sich die Erfahrung der Sündenbockrolle, in die die Trägerschaft geriet, wohl aber auch - wenn auch nur implizit - ein Stück Kreuzestheologie, eine Erinnerung, dass Jesu Versöhnungswerk ihn ans Kreuz führte. Nur marginal (2 von 20) taucht der innovatorische und "pneumatologische" Aspekt des Dienstes der Versöhnung auf, indem er als "neu und lebendig machend" bezeichnet wird.

Der Dienst der Versöhnung wird als "ureigendster", "zwingend notwendiger", "biblischer Auftrag der Kirche" bezeichnet. Er hat damit imperativischen Charakter und gehört zum Zentrum der Kirche. Interessant ist nun aber, dass dieser Auftrag nirgends näher begründet ist, weder christologisch noch durch sonst einen biblischen Hinweis.

Der zweite zentrale Topos zur Legitimation des kirchlichen Handelns hiess Rechtsordnung". 22 mal wurde in den genannten offiziellen Texten das kirchliche Handeln als "im Rahmen der Rechtsordnung" (oder ähnlich) legitimiert. (Zusätzlich wurde 6 mal die "Ablehnung jeglicher Gewalt" als ein Bekenntnis zur Gewaltlosigkeit beider Seiten erwähnt). Damit wurde diese rechtsstaatlich-politische Begründung sogar etwas häufiger als die theologische der Versöhnung genannt! Dies ist zum Teil auf die massiven Angriffe gegen das AJZ zurückzuführen, dem fälschlicherweise vorgeworfen wurde, ein rechtsfreier Raum sein zu wollen. Es zeigt aber auch, dass das politische Bekenntnis zum Rechtsstaat ebenso wichtig war wie das religiöse Bekenntnis zum Auftrag der Versöhnung.

In den weitaus meisten Fällen (19 von 22) wurde "im Rahmen der Rechtsordnung" ohne jede weitere Erläuterung genannt. Wo eine Er-

---

172 Vergl. Interview mit H. Stamm, Kp. 3.6.6.3.

läuterung folgte (3 von 22) bestand sie stets in einer liberalen, grosszügigen Interpretation der Rechtsordnung. Die Kirchen sollen "im Rahmen der Gesetzgebung, aber ohne zusätzliche Vorschriften" und "im Rahmen der Gesetzgebung und unter Ausschöpfung des zulässigen Toleranz- und Ermessensspielraums der Behörden" handeln (173).

Die beiden Topoi "Dienst der Versöhnung" und "im Rahmen der Rechtsordnung" blieben sowohl inhaltlich wie in ihrer Begründung sehr allgemein und wenig präzis. Damit konnten sie integrierend und legitimierend wirken, indem kaum jemand etwas gegen solche Topoi einwenden und jeder sie in seiner Weise interpretieren konnte. Sie beinhalteten aber auch ein Konfliktpotential, indem innerhalb der Trägerschaft wie der kirchlichen Behörden und der Oeffentlichkeit Differenzen bezüglich des Verständnisses der Versöhnung und Rechtsordnung weitgehend ungeklärt blieben und zu entsprechenden Missverständnissen führten (vgl. Kp. 3.7).

3.6.5 Die kirchliche Analyse der Ursachen der Unruhen

Die Erklärung der Ursachen der Jugendunruhen war in der Oeffentlichkeit sehr kontrovers (vgl. Kap. 3.3) und stellte selbst einen Teil des gesellschaftlichen Konflikts dar. Versuchte die Kirche auch hier zu vermitteln? Als neutrale Vermittlung geschah dies nicht. Vielmehr bezogen die an der Trägerschaft beteiligten Kirchen eine klare Position. Die reformierte Landeskirche und die AJZ-Trägerschaft erklärten die Ursachen offiziell folgendermassen (174):

Am häufigsten wurde auf die Fehlentwicklung der modernen Industriegesellschaft hingewiesen: auf das "Unbehagen am erreichten Zustand von Zivilisation und Kultur..., die dadurch gegebenen Lebensbedingungen in ihrem hohen Organisationsgrad, ihrer Komplexität und ihrer weitgehenden Funtionalisierung..., die offene, mobile Gesellschaft..., die Desintegration der Familie..., die schwindende Integrationskraft sozialer Gefüge" (175). Es gehe nicht um ein Jugendproblem, sondern eine tiefer sitzende Krise einer Gesellschaft, die im Wohlstand lebe (176). Ursachen seien die "zerstörerischen Auswirkungen eines einseitig auf materiellen Wohlstand und Profit ausgerichteten Fortschrittdenkens" (177).

---

173 Ueberlegungen..., 13.

174 Quellen: die Kp. 3.6, Anm. 116, genannten Dokumente des reformierten Kirchenrates, der Synode und der Trägerschaft.

175 Ueberlegungen..., 1981, 7-10.

176 Protokoll der Synode vom 17.3.1981, 24-26 und vom 1.12.1981, 38.

177 Schlussbericht..., 1982, 16.

Diese Zivilisationskritik blieb allerdings sehr knapp und allgemein formuliert. Es fehlt auch jeglicher Hinweis auf den Zusammenhang zwischen diesem einseitig materialistischen Fortschrittsdenkens und dem hochindustralisierten Wirtschaftssystem.

Am zweithäufigsten wurden als Ursachen die konkreten "ungelösten Sozialprobleme" (Drogen, Wohnungen, fehlende Sozial- und Jugendeinrichtungen) und die Kulturpolitik der Stadt Zürich genannt. Nur einmal wurde von einem Mitglied der Synode die Fehlerziehung als Ursache vermutet (178). Der Verdacht, die Ursachen lägen in der Fremdsteuerung durch ausländische Terrorgruppen begründet, wurde explizit zurückgewiesen (179).

Damit standen die globalen Entwicklungen unserer Wohlstandsgesellschaft und die lokalen städtischen Entwicklungen als Erklärungen im Vordergrund, während die Individualisierung der Probleme (Erziehung, Drahtzieher-Theorie) eher abgelehnt wurde (180).

Vergleicht man dieses Ergebnis mit den sieben Gruppen von Erklärungsversuchen von Kapitel 3.1, kann man feststellen, dass sich die Kirchen hier weitgehend mit Gruppe zwei deckten, die die Ursachen in der Entwicklung der modernen Wohlstandsgesellschaft sahen, während die Argumente der andern sechs Gruppen kaum aufgenommen wurden.

Dass die Kirchen die lokalen Sozialprobleme so stark als Ursache nannten, unterschied sie von den meisten andern Erklärungen. Während die Kirchen auf der Handlungsebene zwischen die Fronten zu treten versuchten, bezogen sie auf der Ebene der Analyse der Ursachen einseitig Position, ohne Anspruch der Vermittlung. Das zeigt, dass sich Vermittlung und Parteinahme in diesem Fall verbinden liessen. Hätten die Kirchen ihre Analyse allerdings weitergeführt und die Konsequenzen gezogen, hätten sie wohl noch in manchem Handlungsbereich deutlicher Partei nehmen müssen.

3.6.6 Exkurs: Drei Porträts kirchlicher Akteure

Das kirchliche Engagement war nicht nur getragen von Kommissionen, Kirchenparlamenten und Kirchgemeinden, sondern wesentlich initiiert und geprägt von Einzelpersönlichkeiten. Ohne diese wäre das kirchliche Engagement nie zustande gekommen. Kirchliches Handeln in der Gesellschaft kann in der Regel nicht adäquat verstan-

---

178 Protokoll der Synode vom 25.11.1980, 21.
179 Ueberlegungen ..., 1981, 4.
180 Jahresbericht 1982, Beilage, 97.

den werden, wenn nicht auch ihre Pioniere ins Blickfeld kommen. Deshalb sollen im folgenden drei Persönlichkeiten kurz dargestellt werden, die am kirchlichen AJZ-Einsatz wesentlich Anteil hatten. Sie wurden in drei Interviews auf ihren biographischen Hintergrund, die Motive ihres Handelns und ihr Versöhnungsverständnis befragt (181).

3.6.6.1 Ernst Sieber

Der als Obdachlosenpfarrer bezeichnete und durch seine Fernsehauftritte und öffentlichen Aktionen weitherum bekannte Zürcher Pfarrer Ernst Sieber war seit 1968 intensiv mit zürcherischen Jugendproblemen beschäftigt (182).

a) Biographie

1927	geboren
1941-1944	Bauernknecht
1944-1946	Landwirtschaftliche Schule
1946-1948	Bauernknecht
1948-1950	Vorbereitung auf die Matura
1950-1955	zuerst ein Semester Studium an der ETH in Landwirtschaft, dann Studium der Theologie und Ausbildung als Bildhauer
1956-1967	Pfarrer in Uitikon bei Zürich, dabei intensive seelsorgerliche Arbeit in der Arbeitserziehungsanstalt in Uitikon. Seit 1962 Mitglied des Kreisvorstandes der Jungen Kirche Schweiz. Jährliche Spiritual und Bibellager. Ab 1963 Arbeit mit Obdachlosen in der Stadt Zürich und Gründung eines Hauses für Obdachlose.
seit 1958	Jugendchor "Young Preachers" mit Konzert-Tourneen
1967	Wechsel als Pfarrer nach Zürich-Altstetten
1967-1971	Kontakt mit der Rocker-Szene, vor allem mit den Hell's Angels
1969-1970	viele Ferienlager mit Rockern, Arbeit mit Rockern im sogenannten "Bunker" (Helvetiaplatz in Zürich).

---

181 Alle drei Interviews wurden mit Vertretern der reformierten Kirche gemacht, weil vorwiegend die Topoi der reformierten Kirche untersucht wurden und sich daher ein Vergleich besser anstellen lässt. Selbstverständlich gab es auf katholischer Seite entsprechende Persönlichkeiten, die das kirchliche Handeln prägten, so. z. B. Hansruedi Häusermann, damals Leiter der katholischen Jugendseelsoge des Kantons Zürich, Pfr. Camenzind, Dekan der katholischen Kirchgemeinden der Stadt Zürich, und andere.

182 Die folgenden Aussagen stammen aus einem Gespräch des Verfassers mit E. Sieber am 9.1.1984.

1967-1971 durch diese Kontakte zu den Rockern aktive Vermittlungsbemühungen während Studentenunruhen 1968. Mitarbeit in der Aktion Treffpunkt City (183)

1971 Einjähriger Studienurlaub für Studienarbeit zu Jugendproblemen. Daraus Gründung der ZAGJP (184), Mitarbeit in städtischen Jugendbemühungen.

1972-1980 umfangreiche Vortragstätigkeit zu Jugendproblemen in der deutschsprachigen Schweiz. Seit 1972 Mithilfe beim Aufbau von sozialen Einrichtungen für Jugendliche in der Stadt Zürich durch die ZAGJP. Seit den 70er Jahren ausgebaute Randgruppenarbeit und Jugendhilfe: Jugendseelsorge durch einen Seelsorge-Taxidienst. Projekt Bauernheimet für Drogenabhängige. Arbeitsgemeinschaft Obdachlose usw. Dazu Mitarbeiterstab von sieben Mitarbeitern (zum Teil Praktikanten), teils von der Kirche, teils aus Spenden und teils vom sozialpsychiatrischen Dienst der Stadt Zürich bezahlt.

1980-1982 Vermittlungsbemühungen während der Jugendunruhen. Teilnahme an Demonstrationen, Verhandlungen mit der Stadt im Rahmen der Pfarrerdelegation usw. (185)

b) Motivation für das Handeln

Aus welcher Motivation heraus setzte sich Ernst Sieber immer wieder für Jugendliche ein?

Ernst Sieber: "Entscheidend war und ist für mich der persönliche Kontakt mit Jungen, die aus Zürich kommen oder die ich treffe. Ich versuche vom Leidenden aus zu reagieren mit absoluter Parteinahme für ihn. Dabei gibt es keine Trennung zwischen Seelsorge und Fürsorge. Zweitens ist das Menschenbild entscheidend. Als ehemaliger Bauernknecht sehe ich mich nicht unbedingt integriert, sondern irgendwo auf dem Stallbänklein. Von daher kommt das Solidaritätsgefühl für jene, die am Rande sind. Dann auch meine Motivation als Pfarrer. Wir sind gehalten, ein offenes Haus zu haben. Der Pfarrer bleibt der Parochus, der ein Wirt am Rande der römischen Heerstrasse ist. Drittens: die biblische Anthropologie sagt, dass unwertes Leben doch liebenswert ist, weil es die eschatologische Verheissung gibt. Noch deutlicher gesagt: Ich bin der Ueberzeugung, dass im leidenden Mitmenschen uns Christus begegnen kann. Das ist das Entscheidenste. Die jungen Menschen nehmen nicht etwas, sondern sie bringen etwas. Ich möchte den Reichtum durch Menschen erleben, nicht durch Geld. Deshalb will ich auch kein Vermögen, wenn ich aufhöre, Pfarrer zu sein. Keinen Rappen. Christus ist für mich deshalb nicht ein theologischer Be-

183 Vergl. Kp. 3.2.2.1.

184 Kp. 3.2.2.3.

185 Vergl. Kp .3.4.

griff, sondern er lebt dort, wo Menschen da sind, wo das Haus voll ist. Was ich an Jugendarbeit tue, muss auch hier im Haus geschehen. Eine letzte Erfahrung: Wenn ich einen Stein bearbeite, dann ist das, was ich heraushole, im Stein schon drin. Was wir auf der Basis des Evangeliums tun wollen, ist meistens schon in den Menschen drin. Meine Grunderfahrung ist, wenn ich wegnehme, was verschüttet ist, dann entsteht Neues. Ich kann also glauben, dass der andere noch wird, was er ist."

c) Verständnis von Vermittlung und Versöhnung

Von welcher Vorstellung von Versöhnung liess sich Ernst Sieber dabei leiten?

Ernst Sieber: "Dienst an der Versöhnung heisst für mich, in der Nachfolge nicht nach Erfolgen oder Misserfolgen fragen. Im Bewusstsein der Menschwerdung Gottes und des versöhnenden Handelns Jesu Christi auch dorthin zu gehen, wo er hingehen würde, ohne kirchliches Territorium zu gewinnen, also in die Entfremdung wenn es sein muss. Also auch dorthin zu gehen, wo es mir nicht unbedingt wohl ist und wo es nicht unbedingt kirchlich zugeht. Kirche ist mindestens ebenso dort. Zweitens, 'was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, habt ihr mir getan', das gilt. Das bleibt mein Knechts-Bewusstsein. Versöhnung meint also, solidarisch zu sein mit Leidenden, auch dort, wo Jugendliche heute leiden. Solidarisch zu sein auch dann, wenn man durch die eigene Haltung unbequem wird oder an Prestige verlieren sollte. Menschliche Versöhnung ist also Re-Aktion auf die Aktion Gottes, auf Gottes Versöhnungshandeln."

Den Zusammenhang von kirchlichem Vermittlungshandeln und Versöhnung beschrieb Sieber so: "Was die Kirche als Institution gemacht hat, ist vielleicht etwas anderes, als was die Einzelnen aus der Kirche gemacht haben. Etwas vom Schönsten war, dass wir von der ZAGJP während der Unruhen die meisten Sitzungen auf der Strasse hatten. Wir begegneten uns dann bei den Unruhen jeweils so spontan irgendwo an einem heissen Punkt. Das konkrete Zeichen der Institution war die Finanzierung.

Versöhnung heisst, auf die Strasse zu gehen, um Hand zu bieten. Und zwar beidseitig. So sagte auch meine Gemeinde, wenn das AJZ geschlossen wird, dann können die Jungen in das Kirchgemeindehaus meiner Gemeinde kommen. Ja, Vermittlung hat viel mit Versöhnung zu tun. Theologisch heisst eben Versöhnung Reaktion des Menschen auf Gottes Handeln. Gott ist der erste der handelt, aber der Mensch muss antworten, sonst ist die Versöhnung leer. Wenn Vermittlung als Versöhnung nur heissen würde, Ruhe und Ordnung herzustellen, dann würde das versöhnende Handeln für jene, die Versöhnung anbieten wollen, kein Leiden. Für mich ist das der Massstab, ob wir bereit sind, etwas auf unsere Kappe zu nehmen.

Also nicht fein raus zu sein, um gepriesen zu werden. Ich möchte mich niemals als gelobte Figur sehen. Eher einmal als abgeschrieben. Ich glaube, dass die Kirche unterwegs ist zu den Leidenden, weg von den bürgerlichen Werten unserer Gesellschaft.

Vermittlung heisst also nicht Einmittung oder Ausebnung, kein faules Ausgleichen von Gegensätzen. Denn sonst sind die Betroffenen am Schluss dennoch betroffen. Vermittlung heisst, dass die Leidenden mit denen zusammenkommen, die Leiden verringern können. Vermittlung heisst nicht einfach billiger Kompromiss oder Konsens, sondern die hautnahe Begegnung mit den Leidenden. Vermittlung heisst, dass sich jene, die das Sagen haben, den Leidenden annähern. Also eine Bewegung nach unten. Vermittlung heisst eventuell nicht weniger Konflikte, sondern mehr, weil die Unterschiede dann wirklich sichtbar werden.

Versöhnung ist ein Weg von oben nach unten, weil die Herausforderung von unten kommt. Und Christus ist in dieser Herausforderung. Versöhnung heisst auch, die Jugendprojekte nicht an den Rand der Stadt zu drängen, wie das in Zürich geschehen ist, sondern in die Mitte zu nehmen. Eine Frau stellt ihr Sorgenkind nicht am weitesten weg, sondern nimmt es am meisten ans Herz."

d) Beurteilung des AJZ-Engagements

Das kirchliche AJZ-Engagement beurteilt Ernst Sieber zwei Jahre nach Abbruch des AJZ folgendermassen:

"Das kirchliche Engagement war richtig und müsste wieder so erfolgen, aber Gemeinden hätten mehr mittragen müssen. Kirchliche Räume hätten vielleicht vermehrt z. B. für Fixer zur Verfügung gestellt werden müssen. Vermehrt hätte vielleicht Arbeit vermittelt werden müssen, um Hänger aus dem AJZ aufzunehmen."

3.6.6.2 Werner Kramer (186)

a) Biographisches

1930	geboren
1939-1945	Zweiter Weltkrieg als Schulkind erlebt
1946-1951	Primarlehrerausbildung am Evangelischen Lehrerseminar Zürich
1951-1954	drei Jahre Lehrer an einer Gesamtschule im Tösstal, Kanton Zürich
1954-1960	Theologiestudium
1960-1962	Assistent an der Theologischen Fakultät Zürich und Doktorat.

186 Die Aussagen stammen aus einem Gespräch des Verfassers mit W. Kramer am 15.5.1984.

1962-1984	Direktor am Evangelischen Lehrerseminar und Leitung des Internats. Von dieser erzieherischen Tätigkeit her ständige Kontakte zur jungen Generation
1970-1973	EVP-Gemeinderat in der Stadt Zürich, dabei spezielles Interesse für soziale Fragen.
1970	Erlebnis des Endes des Bunker-Experimentes und der "Unfähigkeit der verantwortlichen Politiker, die anstehenden Probleme zu lösen." Schlussfolgerung für W.Kramer: es sei die Aufgabe der Kirche, sich in einer solchen Situation zu engagieren, da die Kirche weitere Handlungsmöglichkeiten habe als die Politiker.
1972	Mitbegründer der Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP.
1970-1983	Kirchenrat. Verantwortlich für den Ausbau der Arbeitsstelle für Jugendfragen. Durch die enge Zusammenarbeit mit den Beauftragten ständige Auseinandersetzung mit Jugendfragen während der 70er Jahre.
1981-1982	Einer der Hauptinitianten des kirchlichen AJZ-Engagements, dafür verantwortlicher Kirchenrat, Präsident des Vereins für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ. Als Vater von 3 Kindern im jugendlichen Alter auch persönlich in ständiger Auseinandersetzung mit Jugendlichen.
Seit 1984	Professor für praktische Theologie an der Universität Zürich.

b) Motivation für das Handeln

Für Werner Kramer waren es zwei Motivationen, sich für die Jugendlichen im AJZ-Konflikt einzusetzen:

"Einerseits sah ich ganz deutlich, dass jener Teil der jungen Generation, der Schwierigkeiten hatte, in weit höherem Masse repräsentativ war für die Situation der jungen Generation heute. Beruflich habe ich es mit jenen Jugendlichen zu tun, die man als angepasst oder integriert bezeichnet. Klimatisch und gefühlsmässig beschäftigten diese Jugendlichen dieselben Probleme. Diese Jugendlichen haben aber andere Ausdrucksmöglichkeiten, um auf die Bedrohungen und Aengste unserer Zeit zu reagieren, währenddem ein sozial weniger integrierter Teil der Jugendlichen und mit geringerem Bildungsniveau nicht dieselben Möglichkeiten hat, sondern, wie wir sagen, viel destruktiver reagiert.

Das Zweite: ich sah 1980 die Unmöglichkeit und Unfähigkeit der politischen Behörden, mit den Problemen fertig zu werden. Ich bin nach wie vor überzeugt, dass es die Aufgabe des Gemeinwesens ist, diese Probleme zu lösen oder massgeblich eine Lösung anzustreben, sah aber aufgrund der parteipolitischen Situation, der spezifischen Probleme der Politiker und auch der Inkompetenz weiter

Kreise innerhalb der organisierten Politik, dass dies nicht möglich war. Da war für mich die Situation wieder ähnlich wie 1970. Das konnte der Kirche nicht gleichgültig sein. Wenn niemand anders da ist, muss die Kirche die Aufgabe übernehmen. Sie hat von Jesus Christus her den Auftrag, sich der Menschen anzunehmen, die zu kurz kommen oder keine Sachwalter haben."

c) Verständnis von Vermittlung und Versöhnung

Werner Kramer war Mitverfasser kirchlicher Texte zum AJZ. Versöhnung hiess für ihn:

"Versöhnung im neutestamentlichen Sinn war für uns das entscheidende Stichwort. Versöhnung heisst nicht, dass man von beiden Seiten etwas abbauen kann und dann ist man versöhnt. 1980/81 war es die Situation von zwei einander feindlich gegenüberstehenden Fronten. Versöhnung konnte hier aber nicht einfach heissen, einen Kompromiss zu erarbeiten. Versöhnung hiess für uns damals viel eher, dass sich eine Gruppe von Menschen bereitfand, zwischen diese Fronten hineinzutreten und dafür zu sorgen, dass das abgebrochene Gespräch wieder aufgenommen werden konnte. Vermittlung bedeutete Interpretation der Situation der Jungen gegnüber dem Stadtrat und umgekehrt. Solche Vermittlung war nicht leicht und wurde nicht selbstverständlich von beiden Seiten gerne akzeptiert. Für die Bewegung waren wir oft der verlängerte Arm des Stadtrates und für den Stadtrat nützliche Idioten der Bewegung. Es gehörte zur Vermittlung, dass wir auf keiner Seite das Vertrauen ganz verloren.

Wir merkten deutlich, dass Vermittlung nicht möglich war, ohne dass wir uns auch für gewisse Forderungen der Bewegung einsetzten. Nach vielen Diskussionen war schliesslich das Autonome Jugendzentrum der Punkt, wo wir uns für eine Forderung der Bewegung einsetzen wollten. Es war uns ganz klar, dass Schritte der Vermittlung und der Entspannung nicht an diesem AJZ vorbeiführen konnten. Wir akzeptierten für uns diese Forderung der Bewegung. Wir glaubten dabei nie, dass das Autonome Jugendzentrum an dieser Stelle, in dieser Grösse, in diesen Räumlichkeiten wirklich ein gelingendes Projekt sein konnte. Wir akzeptierten auch den Wunsch der Jungen nach einer Heimat, nach Wärme und Anerkennung in einer als kalt empfundenen Welt. Wir akzeptierten auch, dass die Jungen sich in ihrer eigenen Art zu leben zusammenfinden konnten."

Vermittlung schloss für Werner Kramer also eine teilweise Parteinahme ein:
"Es gehört zu unserer Erfahrung, dass Vermittlung nicht ohne Parteinahme für die als berechtigt erkannten Anliegen der einen Seite möglich ist, und es heisst auch nicht Parteinahme nur für die Anliegen einer Seite. Wir sahen einfach, dass ohne das Eingehen auf ein AJZ keine Entspannung und keine Vermittlung möglich war.

Noch wichtiger als Parteinahme ist, dass man sich selber als Person behaften lässt und hinsteht, dass man nicht nur andern zuredet, sondern sich selber ohne Vorbehalte hingibt. Das ist der Punkt, der mir auch am meisten Angst machte. Wir überlegten oft, wie wir all die Schwierigkeiten während dieses Jahres überhaupt überstehen konnten. Wir brauchten für die Vermittlung eine Gemeinschaft, die trägt".

Welche Kriterien aber führen einen Vermittler dazu, ein Anliegen einer Seite als berechtigt zu betrachten?

Für Werner Kramer waren "berechtigte Anliegen da, wo es um Leben ermöglichende, Leben stärkende und aufbauende Unternehmungen und Entwicklungen geht. Konkret: dass sich im AJZ verschiedene Gruppen in eigener Verantwortung einsetzen konnten. Hauptkriterium ist Aufbau und Stärkung von Leben. Der letzte christliche Hintergrund ist für mich dabei, dass Gott sich eingesetzt hat für tiefstes Gelingen menschlichen Lebens. Unser Handeln ist eine Abschattung dieses göttlichen Handelns."

d) Beurteilung des AJZ-Engagements

Im Nachhinein beurteilte Werner Kramer das kirchliche Engagement folgendermassen:

"Wir haben im Kirchenrat eine kritische und nüchterne Rückschau gehalten. Der Gesamtschluss war: In der gleichen Situation würden wir uns verpflichtet fühlen, wieder gleich zu handeln. Persönlich kann ich sagen: Bei allen Schwierigkeiten war es mir immer deutlich, dass es eine notwendige Aufgabe war, die wir hier zu leisten versuchten. Also eigentlich christlich-kirchlich eine Selbstverständlichkeit."

3.6.6.3 Hans Stamm (187)

a) Biographisches

1947	geboren
1963-1967	Lehre als Maschinenzeichner
1968-1971	Schule für soziale Arbeit in Gwatt (Kanton Bern)
1971-1972	Jugendleiter in der Kirchgemeinde Zürich-Seebach mit der speziellen Aufgabe, zwischen der Jugendarbeit der reformierten Kirchgemeinde und dem Gemeinschaftszentrum der Pro Juventute eine Verbindung herzustellen. Dabei erstmals Erfahrung, dass in der Jugendarbeit der Kirchgemeinde vor allem "sozial leistungsfähige Jugendliche" und in der offenen Treffpunktarbeit vor

187 Angaben aufgrund eines Gesprächs des Verfassrs mit Hans Stamm im Mai 1984.

allem "Jugendliche, die Schwierigkeiten hatten und Schwierigkeiten machten" verkehrten.

1973-1984 Leiter der Arbeitsstelle für Jugendfragen der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich. Zunächst vor allem Beratung von Kirchgemeinden betreffend Jugendarbeit. Dabei Beobachtung, dass die Kirchgemeinden dieselben Jugendlichen ansprechen, die auch die Vereine ansprechen, nämlich die eher sozial integrierten Jugendlichen. "Mit der Verschärfung des Drogenproblems seit 1974/75 wurde mir bewusst, dass die Kirche praktisch nirgends Partner jener Jugendlichen war, denen es nicht gut ging. Ausnahme war Pfarrer Sieber. Dieser Mangel der kirchlichen Jugendarbeit wurde in einer Umfrage unter allen reformierten Kirchgemeinden des Kantons Zürich klar erhärtet." Erkenntnis, dass die Form der Jugendarbeit wesentlich bestimmt, welche Jugendlichen darin Platz haben, und nicht die formulierten Ziele, nach denen jedermann in der kirchlichen Jugendarbeit Platz haben sollte. "So habe ich mich im Laufe der ersten sieben Jahre dieser Arbeit immer mehr zum Anwalt des andern Teils der Jugendlichen gemacht, die noch nicht in der kirchgemeindlichen Jugendarbeit Platz fanden. Das führte linear dazu, dass sich die Kirche in den Jugendunruhen, im Drogenproblem, im AJZ engagieren musste."

1981-1982 Initiant und Hauptakteur der reformierten Kirche in der AJZ-Trägerschaft.

1984 Theologisches Kolloquium, seit 1984 Gemeindepfarrer.

b) Motivation

Hans Stamm unterschied zwei Motivationen, sich für randständische Jugendliche einzusetzen:

"Erstens eine intelektuelle Motivation: Ich bin überzeugt, dass Problemjugendliche immer auch Indikatoren für grössere gesellschaftliche Probleme sind. Ausdruck eines Klimas in einem Land, in einer Stadt oder einer Gemeinde. Es ging mir also nicht darum, einzelnen Problemjugendlichen zu helfen, sondern nach den Ursachen in der gesellschaftlichen Entwicklung zu fragen, die dazu führten, dass Jugendliche es nötig hatten, sich so darzustellen, in Opposition zu gehen oder gar sich selbst zu zerstören.

Die zweite Motivation: Christliche Jugendarbeit heisst für mich, möglichst vielen Menschen dazu zu verhelfen, ein menschenwürdiges Leben - etwa wie Jesus Mensch war - zu leben. Also ein Leben, das ich meinen eigenen Kindern auch wünschen möchte. Ziel solcher Bemühungen sind nicht angepasste Jugendliche, sondern Jugendliche, die einmal sich selber verwalten können und selber verantworten

können, was sie tun und die dabei ernst nehmen, dass sie nicht alleine auf der Welt sind. Ich selber habe bei diesen Jugendlichen immer sehr viel gelernt. Sie haben schärfer und ungeschminkter dargestellt, was das Leben auch sein könnte und woran wir alle leiden."

c) Verständnis von Vermittlung und Versöhnung

Ueber Versöhnung sprach er als Sozialarbeiter zurückhaltender als die Theologen:

"Die Begriffe Vermittlung und Versöhnung stammten nicht von mir. Für mich ist das ein Stück kirchliche Terminologie. Versöhnen heisst für mich einander gegenseitig verstehen und achten. Während der schwierigen Zeit in Zürich hiess das für mich, dass die Erwachsenenwelt zuerst einmal verstehen musste, was da passierte. Es ging nicht an, sich nur auf den materiellen Schaden zu konzentrieren oder sich über die exotischen Formen des Protestierens aufzuhalten. Versöhnung hiess für mich, Verständnishilfen zu geben dafür, was hier passiert. Dazu gehörte auch, direkte Kontakte zwischen diesen beiden gesellschaftlichen, polarisierten Gruppierungen zu vermitteln.

Für mich war das Stichwort Versöhnung damals ein paar Nummern zu gross gewählt. Ich traute diesem nicht. Dass Versöhnung eine Absicht sein konnte, war mir sehr lieb. Wenn ich aber an die Sprache der Jugendlichen, der Parteien, Politiker und der Oeffentlichkeit denke, dann war Versöhnung wie aus einer andern Welt. Vermittlung oder einfacher gesagt 'tüend doch nid so blöd' war für mich in dieser Situation angepasster. Ich hatte als Mitarbeiter in dieser Sache selber Angst vor diesem Anspruch der Versöhnung. Am Wort Versöhnung stört mich vielleicht auch das Harmonische. Die Barrieren, die ich antraf, waren für mich zu hoch. Es ging eher darum, sich jetzt so zu verhalten, dass später einmal Versöhnung wieder möglich sein würde.

Das Wort Versöhnung stösst in kirchlichen Kreisen auf eine tiefe Sehnsucht, die in einem solchen Konfliktfall mobilisiert werden kann. Für die Kirchgemeinden war das Wort richtig gewählt. Versöhnung als Dienst der Kirche war richtig gemeint. Das heisst aber auch, dass diese Aufgabe heute weitergeht. Versöhnung konnte nicht in kurzer Zeit erreicht werden damit, dass Ruhe und Ordnung erzwungen wurde. Eine Bedingung für Versöhnung ist z. B. ein Stück Vergebung, die es braucht, d.h. vom Sockel herabzusteigen oder einzugestehen, dass man einiges verpasst hat. Ich denke dabei an Erwachsene und an Junge. Aber es sind letztlich die Politiker, die übrigbleiben und jetzt noch da sind und die Situation der Jungen gestalten. Die Jugendlichen sind zum Teil nicht mehr da oder sind nicht mehr jugendlich."

Bei aller Vermittlung ging es Stamm um ein parteinehmendes Engagement für die Jungen:

"Meine Parteinahme war klar für den einzelnen Jugendlichen. Ich hatte keine Mühe zu verstehen, was da alles passierte. Ich hatte zum Teil grosse Mühe, das richtig zu finden, was die Jugendlichen und erst recht, was die Behörden und die Polizei taten. Ich habe mich bei der Vermittlung stärker behindert gefühlt von der Erwachsenenwelt als von den Jugendlichen. Ich denke konkret daran, dass in gemeinsamen Gesprächen die Jugendlichen wesentlich achtungsvoller und ernsthafter sich mit ihren Partnern auseinandergesetzt haben als etwa die Stadträte mit den Jugendlichen."

Mit Parteinahme für die Behörden hatte Stamm Mühe: "Unter Vermittlung verstanden die Behörden nur, bei den Jugendlichen um Verständnis für die Behörden zu bitten. Wenn ich an die Polizeieinsätze und die nicht gelungenen Gespräche mit dem Stadtrat denke, war es für mich sehr schwierig, um Verständnis für etwas zu werben, mit dem ich selber auch nicht einverstanden war. Da konnte ich nicht Partei nehmen."

d) Beurteilung des kirchlichen Einsatzes

Den AJZ-Einsatz der Kirchen beurteilte H.Stamm aus der zeitlichen Distanz kritisch: "Der Einsatz war zuerst blauäugig. Das wurde uns auch oft vorgeworfen. Wir haben die Stimmung bei den massgeblichen Persönlichkeiten falsch eingeschätzt und uns der Mitverantwortung von seiten der Stadt zuwenig versichert. Wir haben uns ein Stück weit bereitwillig dienstbar machen lassen, ohne dass dabei beide Seiten in eine verpflichtende und verbindliche Zusammenarbeit einbezogen werden konnten. Wir haben es versucht, aber es ist uns nicht gelungen. Die Stadt hat sich geweigert, gemeinsam die Trägerschaft zu übernehmen. Für die Jugendlichen waren wir andererseits zu verdächtig. Wenn ich vor die gleiche Situation käme, würde ich dieses Mal die Durststrecke länger aushalten, bevor ich mithelfen würde. Ich würde warten, bis der Leidensdruck auf beiden Seiten so gross wäre, dass man auch bereit wäre, tatkräftig und selber mitzuhelfen. Wir haben zwar einige Wochen verhandelt, aber ich würde nicht mehr mithelfen, eine solche Funktion zu übernehmen, die es beiden Seiten ermöglicht, draussen zu bleiben.

Vermittlung kann also auch zu früh kommen. Es bräuchte aber sehr kaltschnäuzige Menschen, um den richtigen Zeitpunkt abzuwarten. Die Situation in der Stadt verschlechterte sich rapid. Es drohte, immer schlimmer zu werden. Man hatte Angst vor Taten und vor Bürgerwehren. In einer solchen Zeit zu sagen, es ist noch zu früh, als Vermittler einzugreifen, ist sehr schwer. Vor allem, weil uns klar war, dass immer mehr Jugendliche langfristig kriminalisiert wurden, weil sie gegen Recht verstossen hatten. Wir wissen, dass

diese Jugendlichen langfristig stigmatisiert sind und viele dann in Drogen ausweichen. Es fehlen die klaren Indikatoren, wann es Zeit ist für eine Vermittlung und wieviele Opfer man in Kauf nehmen kann. Ohne verbindliche Mithilfe der Erwachsenen würde ich die Vermittlungsrolle nicht mehr übernehmen. Sonst wird man missbraucht, und Auseinandersetzungen werden in die Länge gezogen. Ich würde mich dann begnügen, Samariter zu sein und Not zu lindern.

Für mich persönlich war diese Zeit in meinem bisherigen Leben die intensivste Erfahrung mit Menschen, mit Strukturen, mit dem Staat, mit der Demokratie und mit der Kirche. Ich möchte diese Zeit nicht missen. Ich merke auch, dass sie mich verändert hat. Ich habe eine gebrochenere Beziehung zu Autoritäten, zu politischen Funktionsträgern, zu revoltierenden Jugendlichen. Ich bin zurückhaltender geworden.

Für die Kirche als Institution hat dieses Engagement sehr viel gebracht, nämlich den Zwang, erklären zu müssen, was man als Kirche in einer solchen Situation zu tun hat: Sich zusammenfinden, etwas zu tun, das eigentlich chancenlos ist, das wussten wir. Das hat als Zeichen, wie Kirche sich in einer solchen Situation versteht, eine grosse Ausstrahlung, bei den Jugendlichen und in den Kirchgemeinden; Es hat sich im Kanton herumgesprochen, dass diejenigen Gemeinden, die die Verantwortung für diesen Teil der Jugendlichen nicht übernehmen, diese in die grossen Ballungszentren exportieren und damit den andern Städten eine immer schwierigere Aufgabe aufbürden. Beim Stadtrat wurde allerdings unser Schlussbericht und die darin enthaltenen Forderungen nicht ernstgenommen. Für Versöhnung im Sinne eines langfristigen Voneinanderlernens sehe ich keine Anzeichen."

3.7 Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das kirchliche Handeln (188)

3.7.1 Die Bewegung

Die Bewegung vertrat keine einheitliche Doktrin, auch nicht gegenüber der kirchlichen Trägerschaft. Während der Verhandlungen zwischen Stadt und Kirchen im Frühling 1981 suchte die Bewegung mit Demonstrationen, Sachbeschädigungen und der Besetzung des Ju-

---

188 Mit dem Begriff der Oeffentlichkeit sind hier sämtliche Bereiche der Gesellschaft gemeint, also weder nur der staatliche noch nur jener gesellschaftliche Zwischenbereich zwischen dem einzelenen und dem Staat. Mit Oeffent-

gendhauses Schindlergut, das sie als provisorisches AJZ ausrief, starken Druck auf die Stadt zur Wiedereröffnung des AJZ auszuüben. Sie akzeptierte die Kirchen als Trägerschaft, sofern sie an ihren Bedingungen wie Autonomie, Sleep-in und 24-Stunden-Betrieb festhielten. Bald nach Wiedereröffnung des AJZ fanden aber viele, zum Teil heftige, Auseinandersetzungen mit dem Arbeitsausschuss der Trägerschaft statt.

So schrieb eine der AJZ-Arbeitsgruppen einen Monat nach Wiedereröffnung in der Bewegungszeitung: "AG Kommunikation streikt: wir protestieren dagegen, dass sich die Trägerschaft zum Betriebsleiter aufspielt und keine Löhne mehr auszahlt. Wir fordern sofortige Absetzung des Trägers und ein autonomes Jugendhaus."(189) Geld und Lohnzahlungen bildeten Hauptkonfliktpunkte. Die Trägerschaft war den Geldgebern Rechenschaft schuldig, und die AJZ-Arbeitsgruppen wollten autonome Verfügungsgewalt über das Geld. Trotz dieser Konflikte waren es jeweils nur Einzelstimmen, die die Trägerschaft absetzen wollten.

Zumeist nahmen die Bewegten die Vermittlungsdienste der Trägerschaft gern in Anspruch. Das ist teilweise daraus erklärbar, dass die Bewegung während der Zeit der kirchlichen AJZ-Trägerschaft nicht mehr geeint und stark war und die Initiative in Händen hielt, wie am Anfang der Unruhen. Die Bewegung war fragmentiert und geschwächt (190).

Zwei Tendenzen waren in der Bewegung vorherrschend: die individualistisch Angepassten und die politisch Militanten. Die ersteren strebten mit dem AJZ primär einen Schonraum für sich selber, eine Heimat, ein Experimentierfeld für eigene Lebensmöglichkeiten und ein In-Ruhe-gelassen-Werden von der Gesellschaft an. Darunter waren recht viele sozial schwierige junge Menschen mit wenig Eigeninitiative und starker Konsumhaltung. Sie akzeptierten die kirchliche Trägerschaft, weil sie ihre individuellen Ziele mit dem AJZ fördern half. Sie akzeptierten auch die Tatsache, dass die Kirchen und die Stadt den Trägerschaftsvertrag weitgehend ohne die Bewegung ausgehandelt hatten. Demgegenüber sahen die po-

---

lichkeit bezeichnen wir nicht bestimmte Sektoren gesellschatlicher Institutionen, sondern - mit W. Huber - "diejenige Dimension aller gesellschaftlichen Institutionen und Lebensvollzüge, in der die gemeinsamen Interessen und Bedürfnisse, Rechte und Pflichten der Glieder einer Gesellschaft betroffen sind." (W. Huber, Kirche und Oeffentlichkeit, Stuttgart 1973, 45. Zum Begriff der Oeffentlichkeit 11-48).

189 Brächise, 31.4.1981.

190 Vergl. H.P. Kriesi, 1984, 90-94.

litisch Militanten im AJZ nur ein erstes Ziel im Rahmen einer grösseren politischen Autonomiebewegung. Sie wollten das AJZ nicht nur als Freiraum, sondern als politisches Autonomiemodell. Sie waren weit skeptischer gegenüber jeglicher Trägerschaft, auch der kirchlichen. Sie akzeptierten sie aber schliesslich aus politischem Realismus. Sie gewannen wohl auch Vertrauen in die Kirchen, weil diese aus ihrem Einsatz offensichtlich kein politisches Kapital schlagen konnten.

Der politisch Militante Teil der Bewegung zog sich aber immer mehr aus dem AJZ zurück und überliess es jenen, die mit ihrer Konsumhaltung ein AJZ nicht tragen konnten. Damit begann die Ueberforderung der Trägerschaft durch die immer dominanter werdenden Sozialprobleme im AJZ, denen immer weniger aktive Bewegler gegenüberstanden. Ein Teil der politisch Militanten setzte sich auch bewusst von den verschiedenen Sympathisantenkreisen wie SP, Links-Parteien, kirchlichen Gruppen, Aerzten, Sozialarbeitern etc. ab, weil diese sich dem System nicht total verweigert hatten (191). Mit derselben Haltung setzten sie sich auch von der kirchlichen Trägerschaft ab.

3.7.2 Die Stadtbehörden

Der Stadtrat stand dem kirchlichen Vermittlungsangebot zunächst positiv gegenüber, obwohl er lieber gesehen hätte, dass die Kirchen auf ihren Vorschlag eines Projektes in der Roten Fabrik statt im AJZ eingestiegen wären. In der blockierten, für den Stadtrat ungemütlichen Situation boten die Kirchen immerhin einen Ausweg. Im Vertrag mit den Kirchen hielt die Stadt fest: "Die Stadt sichert dem Betrieb des selbstverwalteten Jugendzentrums wohlwollende Unterstützung zu. Sie bietet dem Partner ihre guten Dienste auch gegenüber kantonalen Amtsstellen an. Sie wird ihren Ermessensspielraum tolerant handhaben."(192)

Die Gegenleistung, die die Stadt von den Kirchen verlangte, wurde vom Kommentator der Neuen Zürcher Zeitung deutlich formuliert: "Wenn es den beiden Landeskirchen, die sich vor allem seit Weihnachten in dieser Frage engagieren, gelingen sollte, die Finanzierung eines Jugendzentrums an der Limmatstrasse und auch die Verantwortung für den Betrieb zu übernehmen, so wird der Stadtrat ein solches Experiment weder verhindern können noch wollen."(193)

---

191 Ebd., 119.

192 Vertrag vom 37.3.1981, Art. 10.

193 Neue Zürcher Zeitung, 20.2.1981.

Gerade diese Verantwortung resp. dieses Verständnis von Trägerschaft führte aber zum Dauerkonflikt. Während die Kirchen klar nicht die volle Verantwortung für alles, was im AJZ geschah, übernahmen (194), erwartete der Stadtrat doch die volle Verantwortung und damit "Ausübung von Autorität" (195). Der Stadtrat war über die "passive Haltung der Trägerschaft sehr enttäuscht" (196), während die Trägerschaft fand: " Es kann nicht unsere Aufgabe sein, uns durchzusetzen." (197) Die Stadt formulierte schon in ihrem Projekt Rote Fabrik, die Trägerschaft würde das Jugendzentrum "führen und zu diesem Zweck einen Leiter und ein Betreuerteam anstellen" (198).

Von diesem Trägerschaftsverständnis hatte sich der Stadtrat trotz seiner anderslautenden Zusicherung in der Verhandlungsphase mit den Kirchen offenbar nie ganz gelöst. Die Erfahrung zeigt, dass eine präzise Klärung von Begriffen wie Verantwortung, Leitung, Trägerschaft oder Strukturen in der Verhandlungsphase nötig ist, um spätere Konflikte zu vermeiden. Andererseits wäre dann vielleicht ein Vertrag zwischen der Stadt und den Kirchen gar nie zustandegekommen.

Die im Trägerschaftsvertrag festgehaltene wohlwollende Unterstützung durch die Stadt wurde anfangs durch einzelne Stadträte und städtische Verwaltungsabteilungen geleistet, auch gegenüber kantonalen Amtsstellen z. B. im Rechtsstreit um das Wirtschaftspatent im AJZ. Unter dem Druck der bürgerlichen Parteien und Teilen der Oeffentlichkeit sowie aus Wahlkampfopportunität wandelte sich diese Unterstützung aber zusehends in legalistisch-vorsichtiges Vorgehen der Stadt, entgegen dem Versprechen, den Ermessensspielraum tolerant zu handhaben. Die Polizeirazzien häuften sich, die Verwaltung gab sich reserviert formalistisch und die juristischen und finanziellen Schwierigkeiten wurden wenig wohlwollend angepackt.

So kam der Stadtrat in seiner Schlussbeurteilung der kirchlichen AJZ-Trägerschaft, deren Bemühungen er "anerkannte", zu einem negativeren Urteil als diese selber: " Der knappen und insgesamt positiv gefärbten Darstellung (gemeint ist der Schlussbericht des VSJZ vom Mai 1982. cs)...steht der Stadtrat eher skeptisch ge-

---

194 Vergl. Kp. 3.6.3.

195 Stadtpräsident Thomas Wagner am 4.12.1981 gegenüber der Trägerschaft.

196 Züri Leu vom 10.11.1981.

197 Papier der Trägerschaft "Klärung zur Aufgabe der Trägerschaft" vom 10.12.1981.

198 Weisung 271 des Stadtrates an den Gemeinderat vom 12.11. 1980, Punkt 3.

genüber...Der Stadtrat wagt zu bezweifenl, ob dieser Lern- bzw. Entwicklunsprozess zu Erkenntnissen geführt hat, die die Situation der Mitwirkenden verbessert hätten." (199)

3.7.3 Die Parteien (200)

Die Schweizerische Volkspartei SVP verfolgte von allen Parteien die härteste, kritischste Linie gegenüber der Bewegung wie gegenüber dem kirchlichen Engagement (201). Sie klagte den Stadtrat im Namen von 50 Gewerbetreibenden wegen Schadenersatzforderungen ein. Sie reichte durch zwei ihrer Mitglieder (darunter der Sekretär des SVP des Kantons Zürich) eine staatsrechtliche Beschwerde gegen die AJZ- Kredite der reformierten Synode an das Bundesgericht ein und gab dem AJZ damit den Todesstoss. Die SVP sammelte im Februar 1981 Unterschriften für eine "Jugendpetition an den Stadtrat von Zürich" mit der Forderung, ein AJZ auszuschliessen, aber dezentrale Begegnungstätten zu verwirklichen (202). Damit nahm sie klar gegen die zur gleichen Zeit laufenden Verhandlungen zwischen Stadt und Kirchen betreffend AJZ Stellung.

Sie lehnte eine AJZ-Wiedereröffnung aus drei Gründen ab: "Erstens sind die Fronten um das sogenannte 'AJZ' heute hoffnungslos verpolitisiert. Zweitens werden fundamentale Rechtsnormen dann gefährdet, wenn verantwortliche Politiker - und sei es auch nur in Ansätzen - erpresserischem Druck nachgeben. Drittens würde sich unsere Jugend erst recht zu wehren wissen, wenn sie erkennen müsste, dass man sie mit 'baufälligen Almosen' abzuspeisen gedenkt." (203)

Die Vermittlungsaktion der Pfarrerschaft an Weihnachten 1980 bezeichnete die SVP als "naive Aktion" und beurteilte das kirchliche Handeln nur vom Rechtsstandpunkt her: "Das Recht durchsetzen ist nichts Unanständiges oder Unchristliches. Auch Weihnachten dispensiert nicht davon." (204)

Den kirchlichen Auftrag zur Versöhnung und Vermittlung wollte die SVP nicht in Frage stellen: "Es geht hier nicht um Kritik an

---

199 Antwort des Stadtrates vom 30.3.1983 auf eine schriftliche Anfrage von Gemeinderat Stefan Schubiger über den Schlussbericht des VSJZ.

200 Die Darstellungen beziehen sich jeweils auf Aeusserungen der Stadt- und der Kantonalparteien des Kantons Zürich.

201 Vergl. Chronologie Kp. 3.4.

202 Abgedruckt z. B. im Tages-Anzeiger vom 24.2.1981, 26.

203 Communiqué der SVP der Stadt Zürich, 20.2.1981.

204 Christoph Blocher, Parteipräsident der SVP des Kantons Zürich, am ausserordentlichen Parteitag der kantonalen SVP vom 13.1.1981, Einführungsreferat, 10.

solch selbstverständlichen Aufgaben. Die Kritik an der Kirche geht tiefer...gerade weil die Kirchen ihren Auftrag von einem ganz andern Ort bezieht als das demokratische Staatswesen, darf sie durchaus Unpopuläres tun, aber immer nur, sofern sie ihrem Auftrage gerecht wird...Nicht jede scheinbar soziale Hilfe ist auch Hilfe aus Nächstenliebe...Nicht ob die Kirche Vermittlungsdienst, Versöhnung, Hilfe leistet, ist hier die Frage, sondern ob alles, was sie als solches ausgibt, auch wirklich das ist." (205)

Die SVP rief dazu auf, trotz dieser Kirchenkritik aber nicht aus der Kirche auszutreten: "Die Kirche ist zu kostbar, als dass man sie einfach irgendwem überlassen dürfte." (206)

Das Beispiel zeigt, wie gegensätzlich der Topos "Dienst der Versöhnung" verstanden werden konnte. Damit wird die Vermutung bestätigt, eine Präzisierung des Inhalts der christlichen Begründung dieses Topos wäre notwendig gewesen (207).

Die Freisinnig-Demokratische Partei FDP war sehr skeptisch gegen das kirchliche Engagement, opponierte aber gegen die Kirchen nicht so offen und vehement wie die SVP. Die FDP der Stadt Zürich empfand die Kirche nicht als vermittelnd, sondern einseitig bewegungsnah: "Diese Institutionen haben in der Vergangenheit Tendenzen zu einer Solidarisierung mit der 'Bewegung' gezeigt, dem Standpunkt des Stadtrates wenig Verständnis entgegengebracht und damit die Lösung der Probleme erschwert. An sie richtet die FDP die klare Aufforderung, im Interesse des gesamten Gemeinwesens von dieser Haltung wegzukommen, eigene Verantwortung zu übernehmen und sich gegen unrealistische und mit dem Rechtsstaat nicht zu vereinbarende Forderungen der Bewegung auszusprechen." (208)

Die FDP-Gemeinderatsfraktion der Stadt Zürich sprach sich für ein Zentrum in der Roten Fabrik aus (Weisung 271 des Stadtrates), "auch wenn das wichtige Element der Trägerschaft durch die Landeskirchen und Pro Juventute entfällt." (209) Die FDP befürwortete zwar eine kirchliche Trägerschaft, wollte aber ein Versammlungszentrum keinesfalls auf dem AJZ-Areal an der Limmatstrasse, da man damit einer Erpressung durch die Bewegung erliege. Schon vor Weihnachten 1980 warnte die FDP die Kirchen davor, sich er-

---

205 Verbessert der Kirchenaustritt die Kirche? Zürcher Bote (SVP-Wochenzeitung) 5.2.1981, 5.

206 Ebd.

207 Vergl. Kp. 3.6.4.

208 Stellungnahme der FDP der Stadt Zürich, Neue Zürcher Zeitung vom 20.2.1981.

209 Positionspapier der FDP-Gemeinderatsfraktion "Begegnungsräume für Jugendliche" vom 5.2.1981, 3.

pressen zu lassen: "Wir haben Verständnis für im Gang befindliche kirchliche Bemühungen des Ausgleichs, um die Friedensbotschaft von Weihnachten zu erfüllen. Wir warnen aber davor, einfach der Erpressung nachzugeben." (210)

Vermittlung als kirchlicher Auftrag wurde auch hier akzeptiert, aber als "Ausgleich" wieder anders als von der SVP oder von den Kirchen interpretiert. Die FDP tat wenig zur Stärkung der kirchlichen Trägerschaft. Sie sah ihre Aufgaben primär als Wächter der Rechtsordnung. Sie wollte die Trägerschaft "insbesondere bei deren Bemühungen um Einhaltung der vereinbarten Rahmen- und Rechtsordnung" unterstützen (211).

Die Christlichdemokratische Volkspartei CVP nahm als Partei der Mitte eine vermittelnde Position ein, indem sie gegen die Bürgerlichen die Rote Fabrik als Standort eines Jugendzentrums ablehnte und mit den Linksparteien ein AJZ an der Limmatstrasse akzeptierte, es aber an engere Bedingungen als diese und als die kirchliche Verhandlungsdelegation knüpfen wollte. Die CVP lehnte z. B. einen 24-Stunden-Betrieb ab und wollte die Autonomie auf eine innerbetriebliche Autonomie beschränken. Sie schlug statt einer Trägerschaft ein politisch und gesellschaftlich breit abgestütztes Patronat aus Landeskirchen, Pro Juventute, Banken, Versicherungen und Privatpersonen vor. Die CVP schlug für die Leitung des Zentrums nicht einen Leiter vor (wie die Stadt in Weisung 271 für die Rote Fabrik), sondern von den Benützern autonom gewählte Benützervertreter (212). Mit diesem Konzept trat die CVP klar "für die Wiedereröffnung des AJZ ein und unterstützte jede Bemühung in dieser Richtung" (213).

Das breite Patronat wie auch die Einschränkung der Autonomie erwiesen sich allerdings als nicht realisierbarer Kompromiss. Dennoch half die CVP wesentlich mit, dass die kirchlichen Vermittlungsbemühungen in Stadt- und Gemeinderat eine Mehrheit fanden. Vor Oeffnung des AJZ setzte sich die CVP zudem dafür ein, dass das AJZ "bei Rechtsbrüchen, wie sie überall (z. B. Gaststätten, Schulen, Klubs usw.) vorkommen und die mit dem Betrieb und der Existenz an sich nichts zu tun haben, nicht geschlossen werden darf." (214)

---

210 "Erpressung mit dem 24. Dezember", FDP-Inserat, Tages-Anzeiger vom 20.12.1980, 18.

211 FDP-Thesen zur Jugendarbeit in der Stadt Zürich, Juni 1981, Kapitel 5.

212 Konzept Begegnungszentrum Limmatstrasse 18-20 der CVP der Stadt Zürich vom 25.2.1981, besonders 6-8.

213 Aufruf der CVP des Kantons Zürich für die Wiedereröffnung des AJZ vom 25.2.1981.

214 Ebd.

Andererseits unterstützte die CVP das Ultimatum der bürgerlichen Parteien für mehr Polizeikontrollen vom 12.6.1981 und setzte mehr Kräfte für den Schutz des Rechtsstaates als für die Unterstützung der kirchlichen Trägerschaft beim Aufbau des AJZ ein.

Die Evangelische Volkspartei EVP hatte sich als Teil des Bürgerblocks sehr kritisch zu den Jugendunruhen geäussert. Die EVP der Stadt Zürich konnte "für die wenigen Randalierer und Agitatoren kein Verständnis aufbringen." (215) Die Kantonalpartei verlangte als Voraussetzung für die Gespräche zwischen Stadt und Bewegung "die Trennung der Jugendlichen von den kriminellen Elementen in der Bewegung."(216)

Die EVP unterstützte andererseits die kirchliche AJZ-Trägerschaft, stellte aber die Bedingung, von dieser müsse "die Rechtsordnung ausdrücklich garantiert werden können"(217). Hauptmotiv war für die EVP die Wiederherstellung der Ruhe: "Positiv beurteilt die EVP den Einsatz der Kirche in der Jugendproblematik. Es darf angenommen werden, dass durch diesen engagierten Einsatz eine gewisse Beruhigung in dieser Sache eingetreten ist." (218)

Während der Verhandlungsphase zwischen Stadt und Kirchen hatte sich die EVP - wie die CVP - wenig geäussert, wohl aus Rücksicht auf die Kirchen und weil sie sich durch ihr Parteimitglied, Kirchenrat und VSJZ-Präsident Werner Kramer, vertreten fühlte.

Der Landesring der Unabhängigen LdU, der zur Zeit der Verhandlungen mit den Kirchen den Stadtpräsidenten stellte, akzeptierte die kirchliche Vermittlungsrolle und fand "diese Gespräche notwendig" (219), sah sie aber durch weitere Krawalle gefährdet. Der LdU erhoffte sich von einer kirchlichen Trägerschaft vor allem eine Beruhigung der Situation und verlangte, dass "die Gewähr geboten ist für die Einhaltung der Rechtsordnung durch die künftigen Benützer" (220).

Auffallend ist, dass der LdU sich im Februar und März 1981 in vier Pressemeldungen zu den Verhandlungen äusserte, dann aber bis

---

215 Vorstand der EVP der Stadt Zürich, EVP-Pressedienst, 7.7. 1980.

216 Kantonale EVP zu den Jugendunruhen in Zürich, EVP- Pressedienst, 7.10.1980.

217 Stellungnahme der Gemeinderatsfraktion der EVP der Stadt Zürich, Tages-Anzeiger 20.2.1981, 18.

218 Zürcher Kantonsratsfraktion der EVP, EVP-Pressedienst, 5.10. 1981.

219 LdU-Pressedienst, 3.2.1981.

220 LdU-Pressedienst, 29.3.1981.

zum Abbruch des AJZ schwieg. Das zeigte, dass der LdU - wie die meisten andern Parteien - die AJZ-Aufgabe ganz an die Kirchen delegierte und sie nicht begleitete und unterstützte. Erst drei Monate nach Abbruch des AJZ stellte dann der Präsident des Jungen Landesrings der Stadt Zürich trocken fest, "mit der Einschaltung eines Vermittlers (z.B. der Kirchen) sei man auch nicht schlecht gefahren." (221)

Die Sozialdemokratische Partei SP bezeichnete die Uebernahme der Trägerschaft als "beachtenswerte Initiative beider Kirchen und der Pro Juventute" (222). Während die bürgerlichen Parteien in einer erst beobachtenden, dann kritisierenden Rolle verharrten, war die SP aktiver: "Die sozialdemokratisch-gewerkschaftliche Fraktion sagt dem neuen Träger bereits heute (vor Wiedereröffnung des AJZ.cs) ihre Unterstützung bei der Lösung dieser schwierigen Aufgabe zu." (223)

Die Unterstützung bestand allerdings - wohl realistischerweise - weniger in der konkreten Uebernahme von Trägerschaftsaufgaben, als in der politischen Verteidigung der Trägerschaft gegen Angriffe. "Es geht nicht an, dass die Behörden einerseits mit polizeilicher Inaktivität (Drogen- und Dealer-Bekämpfung) und andererseits mit polizeilicher Ueberaktivität (gewaltsame Einsätze gegen Demonstranten) die ohnehin und insbesondere im AJZ bestehenden Probleme verschärfen, gleichzeitig aber einer wie auch immer überforderten Trägerschaft die Verantwortung überbürden." (224)

Die Progressiven Organisationen POCH hatten im Zürcher Gemeinderat schon am 26.9.1980 ein Postulat zur sofortigen Wiedereröffnung des AJZ eingereicht. Die POCH verlangte einen uneingeschränkten selbstverwalteten Betrieb (was ihre Skepsis gegen jegliche vermittelnde Trägerschaft zeigt). Im Interess einer Wiedereröffnung des AJZ unterstützte sie die kirchliche Trägerschaft. Sie warnte aber vor der "gefährlichen Illusion von seiten der Behörden, zu meinen, mit einer AJZ-Neueröffnung könne sie auf billige Art wieder Ruhe erreichen."(225)

---

221 LdU-Pressedienst, 10.6.1982.

222 Pressemitteilung der sozialdemokratisch-gewerkschaftlichen Gemeinderatsfraktion, März 1981.

223 Ebd.,

224 Aufruf der SP der Stadt Zürich an die städtischen Behörden vom 4.6.1981.

225 POCH-Zeitung, 26.3.1981.

3.7.4 Die Bevölkerung

Die Reaktionen der breiteren Bevölkerung ausserhalb der Parteien, Behörden und Bewegung sind schwer systematisch erfassbar. Ich muss mich daher auf Impressionen aus der eigenen Beobachtung und einzelnes Material beschränken. Die starke Polarisierung der Oeffentlichkeit in verständnisvolle Sympathisanten und verständnislose Gegner der Bewegung (226) spiegelte sich auch in der Beurteilung des kirchlichen Engagements wieder. Sympathisanten werteten das Engagement als mutiges Zeichen, Gegner als naiven Schritt, bei dem die Kirchen den Drahtziehern auf den Leim gekrochen seien. Die meisten würdigten aber zumindest das ehrliche Bemühen der Kirchen. Das Argument, die Kirchen sollen sich nicht in die Politik einmischen, wurde erstaunlich selten genannt, wohl weil eine Lösung des AJZ-Konflikts nicht nur als politisches sondern wesentlich als diakonisch-soziales Problem eingestuft wurde. Einige Stimmen wünschten eine klarer evangelisierende Tätigkeit der Kirchen im AJZ (227).

Zwei repräsentative Meinungsumfragen zum AJZ und zu den Jugendunruhen, die im August 1980 und im März 1981 mit denselben Fragen durchgeführt wurden (228), ergaben 1980 50 Prozent Befürworter für ein AJZ an der Limmatstrasse und 1981 43 Prozent Befürworter. Das zeigt zwar einen leichten Rückgang der Befürworter; aber auch 1981 war immer noch fast die Hälfte der Bevölkerung für ein AJZ. Dies dürfte vermutlich auch die Stimmung gegenüber dem kirchlichen AJZ-Engagement wiedergeben. Es kann wohl als Ausdruck der Stärke der kirchlichen Behörden gewertet werden, dass sie die gespaltene Meinung der Bevölkerung nicht als Grund zum Nichthandeln benützten, sondern sich aus ihrer Verantwortung heraus doch zur Trägerschaft entschlossen.

Viele Mitarbeiter von Jugendeinrichtungen befürworteten entschieden das kirchliche Engagement, weil es für die Sozialhilfe an Jugendlichen wichtig war (229).

Es gab allerdings auch Stimmen, die alle Vermittlungsbemühungen fragwürdig fanden, weil sie die notwendige direkte Auseinandersetzung zwischen Stadt und Bewegung verhindere. So schrieb der Verein Ferien und Freizeit VFF: "Der VFF geht vom Grundsatz aus,

---

226 H.P. Kriesi, 1984, 22-32.

227 Diese Stimme wurde z. B. laut anlässlich einer Auseinandersetzung um ein christliches Jugendzentrum "CJZ statt AJZ" in Basel, Leserbriefe Tages-Anzeiger-Magazin Nr. 8/1983, 2f.

228 Tages-Anzeiger, 17.9.1980, 17; 20.5.1981, 17.

229 So z. B. die Koordinationsgruppe Jugendarbeit, Tages-Anzeiger 19.1.1981, 15.

dass gegenseitiges Verständnis nicht durch perfekte strukturelle Trennung der Kontrahenten, sehr wohl aber durch die direkte und konstruktive Konfrontation möglich werden kann." (230)

3.7.5 Kirchliche Gremien und Gruppen

Die Reformierte Synode des Kantons Zürich unterstützte die Trägerschaftsbemühungen der Kirchen sehr eindeutig. So wurde am 17. März 1981 mit 134 zu 18 Stimmen Eintreten auf den Antrag für eine kirchliche Trägerschaft beschlossen und mit nur 3 Gegenstimmen wurden Fr. 300'000.- Unterstützung gewährt. Der Beitritt zum Verein für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ erfolgte am 30. Juni 1981 gar ohne Gegenstimmen. Auch der Kreditbeschluss vom 1. Dezember 1981, für 1982 und 1983 je Fr. 300'000.- für das AJZ ("für diakonisch-soziale Jugendarbeit") einzusetzen, wurde mit nur einer Gegenstimme angenommen. Die wenigen skeptischen Stimmen führten an, das Projekt sei zuwenig abgeklärt und nicht primäre Aufgabe der Kirche.

Die Argumente der Befürworter können mit "hoffen, wagen, helfen" zusammengefasst werden, jene der kleinen Minderheit der Gegner mit "absichern, zuwarten, überlegen" (231). Für die Befürworter musste die Kirche ein - zwar risikoreiches - Zeichen der Versöhnung setzen. Die Gegner forderten mehr politischen Realismus und politische Vorsicht der Kirche. Zudem müsste das Ziel der kirchlichen Bemühungen sein, die Jungen in das Bestehende zu integrieren und nicht ihren eigenen Weg zu unterstützen. So meinte ein Synodale: "Das Reden mit den Jungen muss irgendwann einmal dazu führen, dass sie unsere Normen anerkennen." (232)

Die Reformierte Zentralkirchenpflege der Stadt Zürich lehnte eine Mitbeteiligung an der Trägerschaft ab.

Der Verband der Römisch-katholischen Kirchgemeinden der Stadt Zürich (Katholischer Stadtverband) stieg hingegen ein, machte aktiv mit und leistete auch einen finanziellen Anteil, ebenso die Römisch-katholische Zentralkommission (kantonal), die am 16. März 1981 ihre Mitarbeit in der Trägerschaft sowie Fr. 80'000.- Unterstützung beschloss. Ein knappes Jahr später, anfangs Februar 1982, stellte der Katholische Stadtverband allerdings ein Ultimatum und machte den weiteren Verbleib in der Trägerschaft abhängig von vier Forderungen: 1. Es müsse eine Gewähr bestehen, dass im

---

230 Stellungnahme des VFF zum Organisationsmodell für eine AJZ-Trägerschaft, 9.3.1981.

231 Protokoll der ausserordentlichen Synode vom 17.3.1981, 23-32.

232 Ebd., 49.

AJZ kein rechtsfreier Raum für Drogensüchtige bestehe. 2. detaillierte Aktionsprogramme müssten vorgelegt werden. 3. Die Subvention der Stadt Zürich müsse rechtskräftig sein. 4. Das Wirtschaftspatent für das AJZ müsse vorliegen. - Damit war die ökumenische Zusammenarbeit in der Trägerschaft stark bedroht. Mit zunehmendem Druck von aussen (SVP-Beschwerde) nahmen auch die innerkirchlichen Spannungen zu.

Von den Kirchgemeinden liegen relativ wenig schriftliche Reaktionen zum landeskirchlichen Engagement vor. Neben viel Verständnis und Unterstützung wurde vor allem kritisiert, die Kirchgemeinden seien zuwenig gut und frühzeitig informiert worden, um die AJZ-Trägerschaft mittragen zu können und um auf die Kritik der aus der Kirche Austretenden reagieren zu können. Zudem habe sich die Trägerschaft "geradezu eindeutig auf die Seite der Bewegung" geschlagen und ihre Partei ergriffen (233). Hier wurde der "Dienst der Versöhnung" als Parteinahme empfunden. Ein Konflikt, der sich durch das ganze Engagement hindurchzog.

Eine wesentliche Rückendeckung hatten die Kirchenleitungen bei ihren Verhandlungen mit der Stadt darin, dass das ausserordentliche ökumenische Pfarrkapitel (234) vom 10. Dezember 1980 zum AJZ ja sagte. Ohne diese klare Unterstützung der Pfarrerschaft war eine kirchliche Trägerschaft kaum denkbar.

Wichtige Unterstützung leisteten auch die kirchlichen Bildungszentren Boldern (reformiert) und Paulus-Akademie (katholisch) mit Tagungen zu den Jugendunruhen. Damit suchten sie ein Klima der Offenheit und des Verständnisses zu schaffen. Die Wahl von Jürg Meier, eines der Bewegung nahestehenden Journalisten, in den Vorstand von Boldern löste 1981 eine sehr heftige, von der FDP und der SVP angeführte Kontroverse um den Kurs von Boldern aus. Boldern wurde unter anderem auch zu starke Parteinahme für die Bewegung vorgeworfen (235). Diese Kontroverse zeigte meines Erachtens, dass Teile der Oeffentlichkeit, hier vor allem die FDP, die Kirchenleitungen wegen ihres AJZ-Engagements nicht anzugreifen wagten und den Konflikt dann nicht auf dem Hauptschauplatz, sondern auf einem Nebenschauplatz, hier Boldern, austrugen. Die SVP attackierte mit ihrer Beschwerde die Kirchenleitung direkter.

---

233 Brief der reformierten Kirchenpflege Zürich-Wipkingen an den Kirchenrat vom 14.4.1982.

234 Versammlung aller Pfarrer eines bestimmten Gebietes, hier der Stadt Zürich. Normalerweise werden die Pfarrkapitel konfessionell getrennt durchgeführt.

235 Zur Auseinandersetzung vergl.: Boldern im Gespräch. Beilage zum Boldern-Bericht, Nr. 48, Oktober 1981.

Verschiedene kirchliche Verbände und Gruppen unterstützten die kirchliche Trägerschaft mit Stellungnahmen. Sie erhofften damit, ein Klima des Verständnisses zu schaffen. Der katholische Jugendverband Jungwacht/Blauring äusserte sich, und die reformierte Junge Kirche Schweiz sah in den Jugendunruhen "eine Herausforderung und Chance" (236) und nahm eine Haltung der "kritischen Solidarität" ein (237).

Die katholische "Aktionsgruppe für eine offene und dialogfähige Kirche der 80er Jahre" forderte, dass "die Anliegen der Jugendlichen ernstgenommen werden." (238) Der Christliche Friedensdienst CFD führte im Winter 1980/81 vor dem Stadthaus Zürich zeitweise täglich eine schweigende Mahnwache durch, um damit gewaltfrei für die Wiedereröffnung des AJZ einzutreten.

Kritisch zum kirchlichen Engagement eingestellt war die "Aktion Kirche wohin" (239).Sie nahm zwar nicht öffentlich gegen die AJZ-Trägerschaft Stellung, beeinflusste aber hinter den Kulissen die Erneuerungswahlen in die reformierte Synode von 1983, indem sie ihr nahestehende Kandidaten zum Teil mit Erfolg portierte. Damit wählte sie einen Weg des Protestes, der die kirchliche Ausrichtung wirksamer beeinflusste als die Kirchenaustritte, das in Kirche und Oeffentlichkeit aber weniger wahrgenommen und reflektiert wurde als die Austritte.

Auf katholischer Seite geschah ebenfalls eine politische Abrechnung gegen einzelne kirchliche Exponenten der AJZ-Trägerschaft, so z. B. gegen Erika Strobel, Mitglied der Zentralkommission, der Exekutiven der Katholischen Kirche des Kantons Zürich, und CVP-Gemeinderätin, die deswegen 1982 nicht mehr in den Gemeinderat gewählt wurde (240).

---

236 Stellungnahme des Bundesvorstandes vom 12.2.1981, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 121-123.

237 Junge Kirche und Jugendbewegung. Zürcher Kirchenbote 10B, 16.10.1980, 4.

238 Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 124f.

239 Sie wurde im März 1980 von Politikern, Wirtschaftsleuten u.a. gegen die Verpolitisierung der Kirche gegründet: "Die Aktion wehrt sich dagegen, dass das den Kirchen entgegengebrachte Vertrauen missbraucht wird, indem kirchliche Instanzen in parteipolitischen Auseinandersetzungen einseitig Stellung beziehen...Die Kirchen haben im wesentlichen die Aufgabe, dem einzelnen Menschen in seinem Suchen nach dem Sinn des Lebens Hilfe auf der Grundlage des Evangeliums zu bieten." (Grundsatzerklärung).

240 Tages-Anzeiger, 23.11.983.

3.7.6 Kirchliche Presse

Die weltliche und kirchliche Presse schenkte dem kirchlichen AJZ-Engagement sehr grosse Beachtung. Von der kirchlichen Presse waren es vor allem der reformierte Zürcher Kirchenbote, das katholische Pfarrblatt des Kantons Zürich, der Sämann (reformierter Kirchenbote des Kantons Bern), der Schweizerische Evangelische Pressedienst EPD und die Katholische Internationale Presse-Agentur KIPA. Es würde den Rahmen dieser Arbeit weit sprengen, all diese Presseerzeugnisse auszuwerten (241).

Exemplarisch wird hier der reformierte Kirchenbote für den Kanton Zürich ausgewertet (242). Mit einer Auflage von rund 320'000 Exemplaren bei einer 14-täglichen Erscheinungsweise erreicht der Kirchenbote praktisch sämtliche reformierten Haushaltungen im Kanton Zürich. Er wird vom reformierten Pfarrverein des Kantons Zürich herausgegeben. Im allgemeinen Bewusstsein ist er "so etwas wie ein zumindest offiziöses Organ der Landeskirche." (243) Er will aber zugleich "einen Freiraum haben, der davor schützt, lediglich Sprachrohr der Institution Kirche zu sein." (244) Der Kirchenbote geriet während der Unruhen ins Schussfeld der Kritik, weil ihm vorgeworfen wurde, er habe sich zu stark auf die Seite der Jugendbewegung geschlagen.

Eine Untersuchung sämtlicher Ausgaben des Kirchenboten vom 1. Juni 1980 bis 31. Dezember 1982 (jährlich 22 Nummern) ergibt folgendes Bild:

---

241 Zum EPD vergl. z. B. die sehr detaillierten jährlichen Inhaltsverzeichnisse.

242 Dieses Kapitel wurde anfangs 1984 geschrieben, also bevor der Verfasser daran dachte, einmal für den Kirchenboten zu arbeiten.

243 Kirchenbote, Jahresbericht 1981, 13.

244 Ebd.

Graphik 8: Der Kirchenbote zu den Jugendunruhen

Artikel zum Thema Jugendunruhen total	75		
Leserbriefe		47	
davon - mit Verständnis für die Bewegung und das kirchliche AJZ-Engagement			23
- mit Kritik an der Bewegung und dem kirchlichen Engagement			24
Beiträge der Redaktion		14	
davon - neutral informierend			5
- um Verständnis für die Bewegung und die tieferen Ursachen sowie für das kirchliche AJZ-Engagement werbend			8
- die Bewegung kritisierend (Gewaltanwendung)			1
Nichtredaktionelle Beiträge		14	
davon - neutral berichtend, ohne Parteinahme			3
- mit Verständnis für die Bewegung und das kirchliche AJZ-Engagement			11
	75	75	75

Diese Statistik zeigt: Die Leserbriefe machen zahlenmässig den grössten Teil der Beiträge aus. Dabei ist die Zahl der unterstützenden und ablehnenden Briefe erstaunlich ausgewogen ausgewählt. Der grösste Teil der Leserbriefe reagierte auf Beiträge der Redaktion, vor allem des Chefredaktors Hans Heinrich Brunner. Die Beiträge der Redaktion waren zumeist recht lang (im Durchschnitt zwei Drittel Seite). Die redaktionelle Linie war geprägt vom Willen zum Dialog und zur Verständigung. So schrieb der Chefredaktor, dass es "um Verständigung, um Ueberwindung von Hass (als Ursache von Gewalt), um Versöhnung, um die Erhaltung einer guten Ordnung, um Bändigung der Ungeduld und um den Abbau der Selbsgerechtigkeit geht" (245), wie auch darum, "die Aufgabe der Kirchen im Blick auf die Unrast der Jugend zu verstehen und ver-

245 Kirchenbote 3B, 16.3.1981, 1; ähnlich S. Kramer in Kirchenbote 1B, 16.1.1981, 7.

ständlich darzustellen." (246) Zwei Jahre später erläuterte Hans Heinrich Brunner in einer Bilanz den Grund dieser redaktionellen Linie: "Der Grund lag keineswegs in der Freude am Zerstören, im Gegenteil. Ich denke da jetzt weniger an Vorgänge in den Strassen Zürichs als an Gespräche am Familientisch und im Bekanntenkreis unserer Söhne und Töchter...Was die 'Scharfmacher' bewegte, bewegte auch sie...die Zerstörung des menschlichen Lebensraums, der natürlichen Umwelt." (247)

Der Kirchenbote unterstützte mit dieser redaktionellen Linie weitgehend den "Dienst der Versöhnung" und die Vermittlungsbemühungen der Landeskrichen und suchte in den Gemeinden dafür ein Klima des Mittragens zu schaffen, was teilweise auch gelang. Er war damit aber auch denselben Vorwürfen ausgesetzt wie die Kirchenleitungen und die AJZ-Trägerschaft, er identifiziere sich mit der Bewegung. So warfen dreizehn, die "Gewerbegruppe des Kantonsrats" bildende Politiker dem Kirchenboten vor, er habe sich "mit den anarchistischen Ausschreitungen völlig identifiziert" (248), weil er als Leserbrief eine Fürbitte für die Demonstranten abdruckte, in der es hiess: "Wir stehen ein für die jungen Menschen, die in unseren Städten demonstrieren und demolieren..., wirke in ihnen und in allen, welche sich für die bestehende Ordnung verantwortlich wissen, die Bereitschaft, aufeinander zu hören..." (249).

Der erste Beitrag zu den Jugendunruhen erschien relativ spät, im September 1980, also erst drei Monate nach Ausbruch. Höhepunkt der Auseinandersetzung im Kirchenboten war Januar bis März 1981, als die Kirchen intensiv sich einzuschalten begannen.

3.7.7 Kirchenaustritte als Reaktion

Eine spezielle, besonderes beachtete Reaktion auf das kirchliche AJZ-Engagement waren die Kirchenaustritte. 1981 traten 510, 1982 309, total rund 800 Reformierte aus ihrer Kirche mit der Begründung des AJZ-Engagements aus. Auf katholischer Seite gab es keine entsprechende Austrittswelle. Die reformierten Austritte erfolgten auffallenderweise erst nach dem zweiten Synodebeschluss für Fr. 300'000.- an das AJZ. Der erste solche Beschluss ein halbes Jahr früher löste kaum Austritte aus. Das ist zum Teil auf die Stimmung in der Oeffentlichkeit zurückzuführen, die dem AJZ im Herbst 1981 im Unterschied zur Synode nurmehr wenig Chancen zu geben bereit war.

---

246 Ebd., 10.

247 Kirchenbote 4A, 1.4.1983, 7.

248 Kirchenbote 3A, 1.3.1981, 8.

249 Ebd.

Diese Austritte müssen nun aber im Rahmen einer langfristigen Entwicklung betrachtet werden. Dabei ergibt sich folgendes: Die Austritte (Graphik 9 und 10) nahmen seit 1965 aufs Ganze gesehen kontinuierlich zu, mit einer leichten Abnahme vor 1968, 1975/76 und 1984. Die Spitze von 1981 ist sehr deutlich, deren AJZ-Austritte werden aber dadurch relativiert, dass auch ohne sie eine weitersteigende Tendenz der Austritte zu beobachten ist, und zwar in beiden Konfessionen. Die Zunahme 1985/86 ist wohl zu einem Teil auf die der Bevölkerungsmehrheit widersprechende Haltung der Kirchen in der Asylpolitik (d.h. ihren Einsatz für die Flüchtlinge) zurückzuführen. Allerdings gaben nur 104 (1985) resp. 198 (1986) reformierte Austretende die kirchliche Haltung zu politischen Fragen offiziell als Austrittsgrund an.

Betrachtet man die Austritte relativ zur reformierten resp. katholischen Bevölkerung (Graphik 11), dann decken sich die Entwicklungen in den beiden Konfessionen 1968-1980 sehr stark. Sie betrugen 1978-1985 jeweils zwischen 0,2 und 0,35 % der Bevölkerung. 1981-1984 verliefen die reformierten Austritte mit grösseren Schwankungen als die katholischen. Gesamthaft gesehen liegen die katholischen Austritte gemessen an der Bevölkerung leicht über den reformierten.

Die jährlichen Austritte im Kanton Zürich sind bisher relativ bescheiden, wenn man sie z. B. mit jenen aus der evangelischen Kirche in Deutschland vergleicht, die zwischen 1970 und 1980 jeweils zwei- bis dreimal höher lagen (zwischen 0,4 und 0,8 %) (250). Die Austritte in andern Kantonen sind sehr unterschiedlich. So betrugen sie im Kanton Bern zwischen 0,06 % (1971) und 0,17 % (1985) der reformierten Bevölkerung (251). Im Kanton Basel-Stadt sind die Austritte gesamtschweizerisch am höchsten. Sie betrugen 1986 2,1 % der reformierten und 2,5 % der katholischen Bevölkerung (252)!

Die Eintritte (Graphik 10)im Kanton Zürich waren auf reformierter Seite bis ca. 1972 bedeutend höher als auf katholischer - sie stammten vorwiegend von katholischen Konvertiten - und überstiegen bis 1968 die Austritte! Seit 1973 betragen sie auf reformierter Seite jährlich 0,3 - 0,4 Promille der Reformierten, auf ka-

---

250 Vergl. Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1979,Gütersloh 1983, 359.

251 Statist. Jahrbuch der Schweiz, und: Kirchenaustritte und ihre Konsequenzen. Papier zur Pressekonferenz vom 23.4.1987 des Ev.-ref. Synodalverbandes Bern-Jura.

252 Basler Zeitung, 23.4.1987, 39. Vergl. auch J.G. Fuchs: Kirchen, in: Handbuch Das politische System Basel-Stadt, 347ff, bes. 354ff.

tholischer Seite jährlich 0,1 - 0,2 Promille der katholischen Bevölkerung.

Der reformierte Kirchenrat schrieb 1982 an alle wegen des AJZ Ausgetretenen und lud sie zu verschiedenen Gesprächen ein. Dadurch konnte zwar manches geklärt und ausgesprochen werden, was aber nur sehr vereinzelt Wiedereintritte bewirkte, die sich statistisch kaum niederschlugen (253).

Aufschlussreich ist die Altersstruktur der reformierten Austritte (Graphik 12). Der Anteil der 16- bis 30jährigen sank - mit Schwankungen - von 50 % anfangs der 70er Jahre (254) auf 34 % 1986! Die absoluten Zahlen stiegen allerdings trotzdem (Graphik 9). Der Anteil der 31-bis 50jährigen stieg von 30 % auf 40 %. Der Anteil der 50- bis 60jährigen blieb lange konstant bei 12-14 %, erhöhte sich mit dem AJZ-Konflikt aber auf 21 % und auf knapp 20 % 1986. Dies zeigt, dass auf den Einsatz der Kirchen in den Jugendunruhen und in der Flüchtlingsfrage besonders die über 50jährigen mit Kirchenaustritt reagierten (255). Diese Altersverschiebung der Austretenden bewirkt einen spürbareren Ausfall an Kirchensteuern, weil ein 16- bis 30jähriger finanziell weniger ins Gewicht fällt als ein 30- bis 65jähriger. Darin liegt wohl auch ein Grund, warum die AJZ-Austritte von 1981 deutlich mehr kirchliche Beunruhigung und Gegenmassnahmen auslösten als z. B. die annähernde Verdoppelung (!) der Austritte während der 68er Unruhen von 1968 auf 1969, die in starkem Masse durch Studenten und junge Leute bedingt war (256).

---

253 1981: 8 von 108 Wiedereintritten. Die effektive Zahl liegt wohl etwas höher, da nicht alle Wiedereintretenden diesen Schritt begründen.

254 In der Evangelischen Kirche Deutschlands betrugen die Austritte der 18- bis 32jährigen anfangs der Siebzigerjahre ebenfalls 50 %. Vergl. Andreas Seige: Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung der Ursachen und Bedingungen, Gelnhausen/Berlin 1976, 214.

255 Zum Vergleich: Im Kanton Bern betrug von den reformierten Ausgetretenen der Anteil der 16- bis 29jährigen 1986 35 % (1985: 39 %), der 30- bis 40jährigen 41 % (1985: 37 %), der 50- bis 69jährigen (!) 20 % (1985: 18 %).

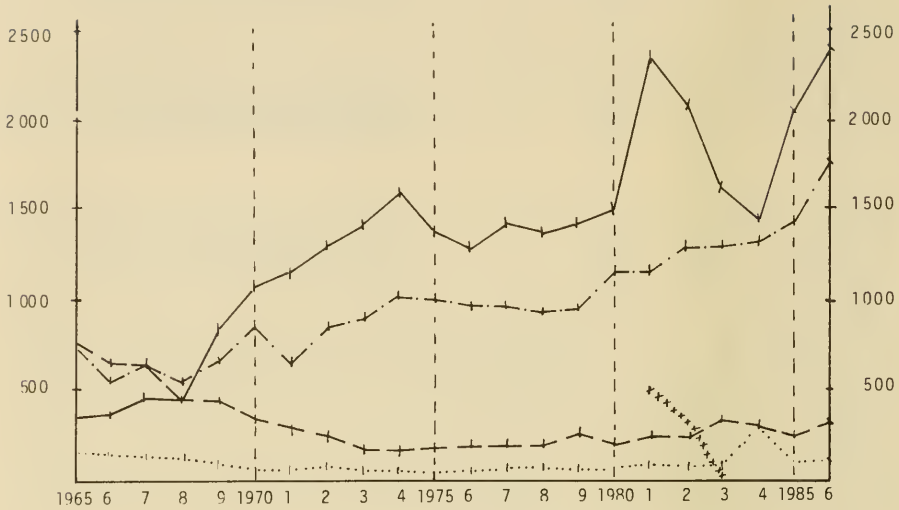
256 1969 waren 414, d.h. 49 % der Ausgetretenen 16- bis 30jährige! Diese vereinzelt genannte Zahl wird im Jahresbericht 1969 der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich so kommentiert: "Die verschiedenen Angriffe auf die Kirche, wie sie in den progressiven Gruppen, aber auch in periodisch erscheinenden Zeitschriften vorgetragen wurden, wiesen somit einen gewissen Erfolg auf." (S.78).

Graphik 9: Kirchenaustritte in Zahlen

Jahr	Reformierte Bevölkerung Kt. Zürich (absolut)[1]	Katholische Bevölkerung Kt. Zürich (absolut)[2]	Austritte[5] (absolut) ref.[3]	kath.[4]	Eintritte/ Wiederaufnahmen (absolut) ref.[3]	kath.[4]	Austritte in Prozent der ref. resp. kath. Bevölkerung ref.	kath.	Alter der ref. Ausgetretenen[3] (absolut + in %) 16-30 Jährige	31-50 Jährige	51-65 Jährige
1965	-	348'674	348	760	782	166	-	0,22 %			
1966	648'691	356'600	376	576	647	144	0,06 %	0,16 %			
1967	652'160	364'447	489	637	558	127	0,07 %	0,18 %			
1968	655'801	334'280	460	553	469	120	0,07 %	0,15 %			
1969	659'052	387'649	843	678	448	90	0,13 %	0,18 %			
1970	-	396'238	1092	887	342	71	0,17 %	0,22 %			
1971	651'741	404'359	1140	674	293	65	0,17 %	0,17 %			
1972	650'876	406'380	1307	872	277	82	0,20 %	0,22 %			
1973	643'448	410'429	1410	902	194	44	0,22 %	0,22 %	615/49,3	446/31,6	198/14,0
1974	639'196	413'359	1597	1028	185	48	0,25 %	0,25 %	801/50,2	481/30,1	223/14,0
1975	635'362	404'698	1388	1018	195	40	0,22 %	0,25 %	666/48,0	489/35,2	178/12,8
1976	632'601	396'981	1307	988	198	44	0,21 %	0,25 %	597/45,7	456/34,9	178/13,6
1977	631'535	394'662	1432	991	200	63	0,27 %	0,25 %	648/45,3	535/37,4	193/13,5
1978	617'252	394'779	1380	940	196	70	0,23 %	0,24 %	669/48,5	468/33,9	170/12,3
1979	614'149	392'107	1415	974	247	63	0,23 %	0,25 %	552/39,0	511/36,1	166/11,7
1980	611'334	392'756	1505	1180	209	69	0,25 %	0,30 %	692/46,0	559/37,1	185/12,4
1981	606'615	393'622	2348	1177	240	91	0,39 %	0,33 %	827/35,2	921/39,2	492/21,0
1982	601'789	394'839	2110	1312	242	83	0,35 %	0,32 %	819/38,8	804/38,1	347/16,4
1983	597'048	394'754	1625	1312	318	97	0,27 %	0,33 %	734/45,1	593/36,5	203/12,5
1984	594'013	393'750	1486	1325	306	311	0,25 %	0,34 %	701/47,2	557/37,5	162/10,9
1985	590'084	394'219	2059	1454	260	110	0,35 %	0,37 %	798/38,8	865/42,0	287/13,9
1986	586'811	394'052	2401	1737	299	113	0,41 %	0,44 %	823/34,4	944/39,3	432/18,0

Graphik 10

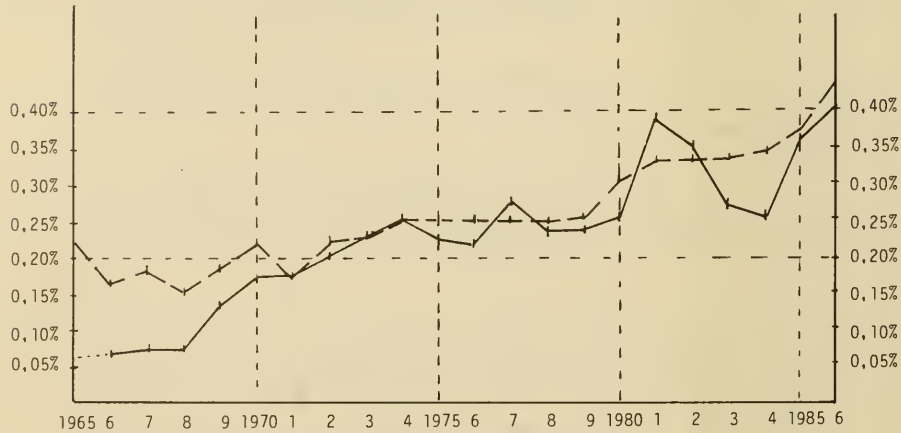
Kirchenaustritte im Kanton Zürich 1965-86: absolute Zahlen



—— ref. Austritte --- ref. Einstritte/Wiederaufnahmen
-·- kath. Austritte ····· kath. Eintritte/Wiederaufnahmen
xxx ref. Austritte mit Begründung AJZ-Engagment 1981-83

Graphik 11

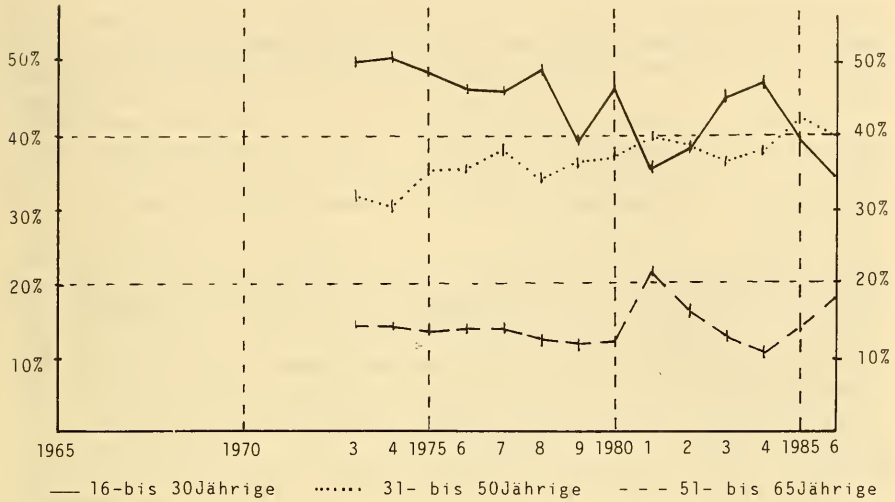
Kirchenaustritte im Kanton Zürich 1965-86 in Prozent der reformierten und katholischen Bevölkerung



—— ref. Austritte in Prozent der ref. Wohnbevölkerung
- - kath. Austritte in Prozent der kath. Wohnbevölkerung

Graphik 12

Reformierte Kirchenaustritte im Kanton Zürich 1973-86: Altersstruktur



Quellen zu den Graphiken 9-12

1) Statistisches Amt des Kantons Zürich. Die Zahlen beziehen sich auf die Reformierten (Mitglieder der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Zürich), nicht auf die Protestanten, wie sie in den Volkszählungen gezählt werden. Diese schliessen die Freikirchen ein. Die Zahl 1970 blieb im statistischen Amt ungeklärt und wurde deshalb weggelassen. Der Sprung 1977/78 erklärt sich daraus, dass damals die Stadt Zürich vom wirtschaftlichen auf den zivilrechtlichen Wohnsitzbegriff umstellte. Damit fielen ca. 13'000 Personen weg (Studenten als Wochenaufenthalter wurden nicht mehr gezählt).
2) Statistisches Amt des Kantons Zürich.
3) Jahresbericht der Ev.-ref. Landeskirche des Kt. Zürich. Vor 1973 sind keine Angaben zur Altersstruktur verfügbar. Auf katholischer Seite sind dazu gar keine Zahlen vorhanden.
4) Statistik der Röm.-kath. Zentralkommission des Kt. Zürich.
5) Die Austritte sind schwer genau quantifizierbar. Die Zahlen zeigen die Anzahl der formellen Austrittsgesuche. Daneben gibt es aber eine vermutlich beträchtliche Zahl von Austritten z.B. bei Domizilwechsel, die nicht als Austritte registriert werden. Wer seinen Wohnort wechselt, kann sich am neuen Ort ohne formelle Austrittsbestätigung als konfessionslos eintragen lassen. Vergl. dazu M. Amherd: Kirchenaustritte aus der Sicht der Statistik, in: L. Carlen (Hrsg.): Austritt aus der Kirche, Freiburg 1982, 313-323, bes. 319.

Aus diesen Beobachtungen zu den Kirchenaustritten lassen sich vier Folgerungen ziehen:

1. Kirchliche Vermittlung heisst nicht, dass die Kirchen es allen recht machen können. Der Dienst der Versöhnung löst ebenso Protest und Kirchenaustritte aus wie die Parteinahme in einem Konflikt (z. B. das Antirassismusprogramm des Oekumenischen Rates der Kirchen, das auch, aber weit weniger Austritte auslöste). Auch ein kirchliches Nichtengagement in einem Konflikt löst aber Austritte aus (so 1969). Die Angst vor Kirchenaustritten kann und darf daher nicht wegweisend für kirchliches Handeln sein.

2. Die Austritte sind als Anstoss zur Selbstbesinnung dennoch ernstzunehmen und das Gespräch mit den Austretenden ist wichtig. Die durch einzelne kirchliche Handlungen wie das AJZ-Engagement ausgelösten Austritte sind aber zu relativieren, indem sie in eine grössere zeitliche Perspektive gestellt werden. Tiefgreifendere gesellschaftliche Veränderungen erhalten für die langfristigen Austrittstendenzen mehr Bedeutung als punktuelle Ereignisse.

3. Die kirchlichen Vermittlungsbemühungen lösten im Kanton Zürich bei den Reformierten heftigere Austrittsreaktionen aus als bei den Katholiken (Graphik 10). Die Austrittsentwicklung prozentual zur Bevölkerung (Graphik 11) läuft seit anfangs der Siebzigerjahre in den Konfessionen aber erstaunlich parallel, was zeigt, dass konfessionelle Unterschiede diesbezüglich wenig relevant sind.

4. Austritte können in gesellschaftlichen Konfliktsituationen nicht vermieden werden, wohl aber hat die Art des kirchlichen Engagements resp. Nichtengagements Einfluss auf die Alters- und Sozialstruktur der Austretenden. Im AJZ-Konflikt gehörten erstmals überwiegend Personen der zweiten Lebenshälfte zu den Austretenden. Sie erhielten mehr Aufmerksamkeit von kirchlicher Seite als junge Austretende. Kirchliches Handeln darf sich aber nicht von Finanzkraft und Einfluss der Austretenden leiten lassen, sondern muss allen Austretenden als gleichwertigen Gliedern am einen Leib Christi begegnen (1.Kor.12, 12ff) und dabei den jüngeren und schwächeren Gliedern besonders Sorge tragen (1.Kor. 12, 22).

3.8 Zusammenfassung: vorläufige Ergebnisse der ersten Fallstudie

Ausgangspunkt dieser Fallstudie waren drei Fragekreise, auf die diese Antwort geben möchte:

1) Welches waren die Vermittlungsangebote der Kirchen?
2) Welche theologischen Motive und Begründungen standen dahinter?

3) Welche Wirkungen und Ergebnisse zeitigten die Vermittlungsbemühungen?

Die folgende Zusammenfassung stellt ein Zwischenergebnis dar. Eine abschliessende Beurteilung kann erst in Kapitel 7.2 erfolgen, nachdem sozialethische Beurteilungskriterien gewonnen werden konnten.

1. Die reformierte und die katholische Landeskirche des Kantons Zürich übernahmen während der Jugendunruhen 1980-1982 in einer für diese Kirchen qualitativ neuen Art eine aktive Vermittlungsrolle, indem sie zusammen mit der Pro Juventute die Trägerschaft für das Autonome Jugendzentrum AJZ übernahmen. Die Vermittlungsaktivitäten (257) umfassten hauptsächlich die Vermittlung zwischen Jugendbewegung und Stadtbehörden ("gegenseitige Interpretationshilfe", Unterstützung von als berechtigt akzeptierten Anliegen der Bewegung, Puffer zwischen Bewegung und Stadverwaltung, Konzeptarbeit für Jugendhilfeprojekte), die Benühungen um Konfliktaustragung und Konsensfindung innerhalb des AJZ (zwischen den verschiedenen Arbeitsgruppen und zum Teil rivalisierenden Teilnehmergruppen) und das Werben um Verständnis in der Oeffentlichkeit.

2. Die Ergebnisse dieser Vermittlungsbemühungen sind vielschichtig und zugleich schwer fassbar. Auesserlich trat mit der Wiedereröffnung des AJZ eine sichtliche Beruhigung ein und die Ausschreitungen nahmen ab, was weitherum positiv gewürdigt wurde, aber nicht primäres Ziel und Motiv der Trägerschaft war. Schliessung und Abbruch des AJZ nach nur elf Monaten waren andererseits äusserlich ein Misserfolg und Scheitern des Experiments. Vermittlung gelang nach Ansicht der Trägerschaft aber doch insofern, als im AJZ ein "Lernprozess", "hoffnungsvolle Aufbrüche" und "Ansätze sozialer Selbsthilfe" bei den AJZ-Benützern zu beobachten waren (258) und in der Oeffentlichkeit das Bewusstsein für die Notwendigkeit von Jugendhilfe-Einrichtungen (Drogenentzugsstation, Notschlafstelle usw.) wuchs. Vermittlung gelang nach Ansicht der Trägerschaft insofern nicht, als Stadtbehörden und Bewegung sich nicht verbindlich zur Mitverantwortung verpflichten liessen, damit die Vermittlungsrolle der Trägerschat mit der Zeit hätte überflüssig werden können (259). Umgekehrt warfen die Stadtbehörden und die bürgerlichen Parteien der Trägerschaft vor, sie übernähmen nicht die volle Verantwortung für das AJZ (260).

---

257 Kp. 3.6.1.

258 Schlussbericht des VSJZ, 1982, 12f,

259 Vergl. Kp. 3.6.3 und 3.6.6.

260 Vergl. Kp. 3.7.2 und 3.7.3.

Die kirchliche Vermittlung bewirkte, dass im sozial-therapeutischen Bereich einige Projekte in Angriff genommen wurden. Im politischen Bereich blieb aber eine Oeffnung , mehr gegenseitiges Verständnis und mehr Bereitschaft, die tieferen Ursachen der Unruhen anzugehen, weitgehend aus. Der kirchliche Vermittlungseinsatz bewirkte dennoch, dass die Kirchen verstärkt als dritte Kraft in gesellschaftlichen Konfliktsituationen ernstgenommen wurden. So schrieb H. Kriesi als soziologischer Beobachter der Ereignisse: "Die Kirchen haben durch ihr Engagement in der Trägerschaft an sozial-politischem Profil gewonnen."(261)

3. Der AJZ-Versuch scheiterte zum grossen Teil am Drogenproblem. Es gibt klare Hinweise dafür, dass die Polizei dieses Problem verschärfte, indem sie durch verstärkte Kontrollen auf den Drogenplätzen der Stadt die Drogenszene ins AJZ trieb (262) und durch mangelende Unterstützung der Trägerschaft in der Fahndung der Dealer den Drogenhandel im AJZ nicht eindämmte und damit die kirchlichen Vermittlungsbemühungen sehr erschwerte. Andererseits war die Trägerschaft anfänglich wohl zuwenig hart gegenüber der Drogenfrage (Beispiel Fixerraum im AJZ), weil sie keine Polizistenrolle übernehmen wollte, un das Vertrauen der AJZ-Benützer nicht zu gefährden.

Die Trägerschaft und die Stadt konnten anfänglich aber auch zuwenig Einrichtungen für Drogenentzug anbieten und zuwenig Helfer mobilisieren, die eine Betreuung der Drogenabhängigen hätten leisten können. Diese Ueberforderung durch Drogenabhängige, Sozialfälle und "Hängers" war schon bei der SP-Trägerschaft sichtbar geweorden und wiederholte sich leider bei der kirchlichen Trägerschaft, obwohl hier die personellen und finanziellen Voraussetzungen günstiger waren. Dazu kam, dass die Trägerschaft das Drogenproblem vorwiegend vom therapeutischen Standpunkt her beurteile und dabei die internationalen Gesetzmässigkeiten des Drogenhandels (und damit verbunden des Waffenhandels) wohl zuwenig beachtete (263). Es ist allerdings ein ungelöstes Problem, wie Jugendzentren vor dem Drogenhandel geschützt werden können.

4. Die Kirchen waren nicht die ersten und nicht die einzigen Vermittler (264). Die Erfahrungen zeigen, dass kleinere, d.h. an Prestige und institutioneller Grösse schwächere Vermittlergruppen

---

261 H. Kriesi, 1984, 138.

262 Tages-Anzeiger, 25.5. 1981.

263 Vergl. dazu z. B. Pierre Simonitsch: Heroin gegen Waffen, Tages-Anzeiger Magazin Nr. 22/1983, 6-14; Denis Reichle: Willkommen im Schanstaat. Besuch beim Opiumkönig Khun Fa im Goldenen Dreieck, Spiegel Nr. 10/1983, 148-157.

264 Vergl. Kp. 3.5.

wie die Arbeitsgemeinschaft AJZ oder die Gruppe Grünes Glas zwar wichtige Teilvermittlungen übernehmen konnten, für die Vermittlerrollen wie die AJZ-Trägerschaft aber stärkere Institutionen wie die Sozialdemokratische Partei oder die Kirchen nötig waren. Je tiefer der Graben zwischen den Konfliktparteien ist, desto stärker muss der Vermittler sein. Dass nicht mit der Arbeitsgemeinschaft AJZ, sondern erst mit den Landeskirchen und der Pro Juventute eine Einigung erzielt werden konnte, zeigte die Schwere des Konflikts.

Dabei zeigte sich, dass die SP ihre politische Erfahrung und Verankerung in der Vermittlung nutzbar machen konnte, dann aber sofort Opfer parteipolitischer Auseinandersetzungen wurde. Die Kirchen konnten dagegen parteipolitisch neutral auftreten, hatten eine emotionale Basis in der Oeffentlichkeit, konnten mehr Personen und Finanzen in ihr Engagement einbringen und verfügten über vorhandene Strukturen im Sozialbereich. Andererseits war in den Kirchen die Schwelle, die Vermittlungsaufgabe zu übernehmen, anfänglich grösser als in der SP, da diese Vermittlung eine Einmischung in einen politischen Konflikt und damit ein politisches Handeln bedeutete.

5. Mindestens drei verschiedene Verständnisse von Vermittlung kamen beim kirchlichen Handeln zum Ausdruck (265). Die Vermittler suchten häufig als neutrale Instanz auf beide Seiten Interpretationshilfe zu leisten. Sie ergriffen aber auch für einzelne Anliegen der Bewegung, wie das AJZ, Partei und setzten sich bei der Stadt dafür ein. Weiter versuchten sie als "dritte Kraft" eine eigene, von beiden Konfliktparteien unabhängige Position zu beziehen, so z. B. in der Verurteilung der Gewalt beider Seiten.

Die Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das kirchliche Handeln zeigten, dass diese drei verschiedenen Vermittlungsverständnisse als Widersprüche erlebt wurden. So warfen die einen (266) der Trägerschaft vor, sie nehme zu stark für die Bewegung Partei, andere warfen ihr eine zu neutrale, zuwenig parteiische oder zuwenig Autorität ausübende Haltung vor, womit die Trägerschaft zum allseitigen Sündenbock wurde. Die meisten erkannten zuwenig, dass sich diese Vermittlungsrollen und auch das Selbstverständnis der Trägerschaft gegenseitig bedingten (267).

6. Die Kirchen konzentrierten sich darauf, den Konflikt der Jugendunruhen zu entschärfen und lösen zu helfen, indem sie die eine Forderung der Bewegung nach einem AJZ unterstützten und da-

---

265 Vergl. Kp. 3.6.3.

266 Vergl. Kp. 3.7.2 und 3.7.3.

267 Vergl. Aussagen von W. Kramer, Kp. 3.6.6.2.

rin ihre Vermittlungsaufgaben wahrnahmen. Die Kirchen wiesen in ihrer Analyse der Ursachen der Unruhen (268) aber immer wieder darauf hin, dass es um mehr als ein AJZ gehe, nämlich um Fehlentwicklungen der modernen Industriegesellschaft, um das Unbehagen am erreichten Zustand von Zivilisation und Kultur, um die Desintegration der Familie, um die "zerstörerischen Auswirkungen eines einseitig auf materiellen Wohlstand und Profit ausgerichteten Fortschrittsdenkens." (269)

Auf diese Anliegen der Jugendbewegung und diese tieferen Ursachen der Unruhen gingen die Kirchen kaum ein. Die Kritik des Materialismus, die Auseinandersetzung mit der Wohnungsproblematik (über die Frage der Jugendwohungen hinaus) und damit mit Hausbesetzern (z.B. am Stauffacher in Zürich), viele Rechtsfragen (Verurteilung von Demonstranten, Amnestie, Strafgesetzbuchrevision, Aufstockung des Polizeicorps, neues Polizeigesetz des Kantons Zürich usw.), die zum Teil durch die moderne Mobilität verursachte Desintegration der Familie - all dies wären Probleme gewesen, in denen die Kirchen ebenso einen Vermittlungsdienst hätten leisten können und wohl müssen wie im Konflikt um das AJZ. Die Konzentration auf das AJZ war verständlich und richtig, da das AJZ die unmittelbarste und konkreteste Forderung der Bewegung war und die begrenzten kirchlichen Kräfte auf etwas konzentriert werden mussten. Dennoch wäre denkbar gewesen, dass sich andere kirchliche Fachstellen so auf Einzelfragen eingelassen hatten wie die Jugendbeauftragten auf das AJZ-Problem. So hätte z. B. das Institut Kirche und Industrie der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich den Jugendlichen Antworten auf ihren Vorwurf der Fehlentwicklungen der modernen Industriegesellschaft zu geben versuchen können; kirchlich engagierte Juristen hätten in den Rechtsfragen , die kirchlichen Ehe- und Familienberater in den Familienfragen Vermittlungsaktivitäten entwickeln können. Erst diese breitere Auseinandersetzung hätte die tieferen Ursachen der Unruhen anpacken können. Es wäre eine "radikalere Herausforderung" (270) für die kirchliche Vermittlungstätigkeit gewesen, die für eine tiefergehende Versöhnung nötig gewesen wäre. Damit wird die Bedeutung der Vermittlung im AJZ keineswegs geschmälert, aber in einen weiteren Zusammenhang gestellt.

7. Die Begründung und Legitimation des kirchlichen Handelns (271) geschah vor allem durch den Begriff "Dienst der Versöhnung" und

---

268 Vergl. Kp. 3.6.5.

269 Schlussbericht des VSJZ, 1982, 16.

270 Von ihr spricht Klaus Bäumlin: Erinnerung an den Menschen. Die Jugendunruhen als Frage an die gesellschaftliche Stellung der Kirchen, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 65-82, besonders 75ff.

271 Kp. 3.6.4.

das Bekenntnis zum Rechtsstaat. Beide Begriffe wurden kaum präzisiert und wirkten in dieser Allgemeinheit integrierend und legitimierend, indem sich breite Kreise damit einverstanden erklären konnten. Andererseits liessen die Begriffe viele Interpretationen und unterschiedliche Erwartungen zu, was - unter Berufung auf dieselben Begriffe - zu zahlreichen Konflikten führte. Eine Präzisierung der handlungsleitenden Begriffe wie Versöhnung ist daher zumindest für die kirchlichen Handlungsträger wichtig.

8. Entscheidend für das kirchliche AJZ-Engagement war die Vorgeschichte seit 1967 (272). Der politische Konflikt, die Reaktionen und Lösungsversuche von 1967-1971 und 1980-1982 weisen erstaunlich viele Parallelen auf. Die Kirchen resp. kirchlichen Mitarbeiter hatten aus den 68er-Unruhen viel gelernt und entwickelten Strukturen wie die Zürcher Arbeitsgemeinschaft für Jugendprobleme ZAGJP, förderten den Ausbau der Stellen der Jugendbeauftragten (273) und erarbeiteten auch theologisch reflektierte Konzepte der offenen Jugendarbeit (274). Ohne diesen zehnjährigen Lernprozess und Erfahrungshintergrund wäre die kirchliche Vermittlung im AJZ-Konflikt nicht denkbar gewesen. Nach 68 Tagen Autonomie unter SP-Trägerschaft 1980 wäre die AJZ-Idee wohl wie der 68 Tage dauernde Bunkerversuch 1970-71 zu Ende gewesen, wenn nicht dieser kirchliche Lernprozess stattgefunden hätte. Es wäre eine Illusion zu glauben, das kirchliche Handeln sei eine Eingebung des Moments gewesen. Es ist ein Beispiel, wie die Aufarbeitung geschichtlicher Konflikte mit den entsprechenden strukturellen und personellen Konsequenzen später Früchte tragen kann.

9. Die Reaktionen auf das kirchliche AJZ-Engagement (275) waren unterschiedlich: Die Bewegung reagierte im grossen und ganzen positiv (wobei sich der politisch motivierte, jeder Vermittlung gegenüber skeptische Teil der Bewegung weitgehend aus dem AJZ zurückgezogen hatte). Stadtrat und Stadtverwaltung reagierten nach anfänglich wohlwollender Unterstützung auf Druck der bürgerlichen Parteien immer zurückhaltender und unkooperativer. Unter den Parteien war die FDP gegen ein AJZ an der Limmatstrasse und

---

272 Vergl. Kp. 3.2.

273 Während 1967-1971 eine Vermittlungsrolle nicht unwesentlich von kirchlichen Jugendverbänden wahrgenommen wurde, geschah dies 1980-1982 durch die kantonalen kirchlichen Jugendbeauftragten. Damit waren die Landeskirchen automatisch stärker eingebunden als 1967-1971.

274 Vergl. dazu Theodor Strohm: Neue Dimensionen kirchlicher Jugendarbeit. Lehren am Beginn eines Jahrzehnts, in: Theologia Practica Nr. 3/4, 1981, 92-107.

275 Vergl. Kp. 1.3.7.

die SVP bekämpfte offen das AJZ und förderte mit rechtlichen Massnahmen das Scheitern des Experiments. Die CVP unterstützte anfänglich die kirchliche Trägerschaft, EVP und LdU befürworteten sie unter gewissen Bedingungen. All diese bürgerlichen Parteien leisteten während der schwierigen AJZ-Phasen der Trägerschaft mehr Widerstand als Unterstützung. Die SP unterstützte die Trägerschaft am klarsten.

Die parteipolitischen Reaktionen prägten in starkem Masse das Image der kirchlichen Vermittlung. Da Vermittlung sich immer in einem konkreten politischen Kontext ereignet, prägt dieser die Vermittlung oft stärker als das Selbstverständnis der Vermittler.

In der Bevölkerung wurde die christliche Vermittlung zunächst wohlwollend erleichtert, dann aber zusehends skeptischer aufgenommen, was sich zum Teil in Kirchenaustritten zeigte. Die kirchlichen Gremien und Gruppen wie auch die kirchliche Presse unterstützte mit wenigen Ausnahmen die kirchlichen Vermittlungsbemühungen.

10. Die Jugenunruhen waren als politischer Konflikt wesentlich ein Machtkampf zwischen Bewegung und Stadtbehörden. Die Kirchen konnten als Vermittler nur wirken, weil sie ihrerseits Machtmittel einsetzen konnten (276): Engagierte Einzelpersönlichkeiten, kirchliche Spezialdienste, Finanzen, Räumlichkeiten, Medien, der christliche Glaube als Basis der Motivation und Legitimation, Infrastruktur und Organisationskapazitäten, Teilhabe am politischen Elitenkartell usw. Entscheidend war, dass die Kirchen zum Teil Machtmittel des Staates und zum Teil solche der Bewegung zur Verfügung hatte. Diese Machtmittel gehörten zu den Bedingungen für die Vermittlung und für das beiderseitige Akzeptieren der Kirchen als Vermittler.

Weitere Voraussetzungen waren:
- der Spielraum kirchlicher Mitarbeiter, für viel Eigeninitiative und Arbeit auch am Rande oder ausserhalb der Kirche,
- die enge Zusammenarbeit jener kirchlichen Mitarbeiter, die die Frontarbeit leisteten, mit kirchlichen Behördenmitgliedern, die die Uebersetzung auf die institutionelle Ebene leisteten,
- Einzelpersönlichkeiten, die bereit waren, etwas zu wagen und Risiken zu übernehmen,
- die Gemeinschaft innerhalb der Kirche, die die Vermittler trug und stützte,
- gute Beziehungen zu und Kenntnisse über die beteiligten Konfliktparteien, damit Vertrauen auf beiden Seiten entstehen konnte und sachgerechte Entscheidungen möglich waren. Diese

---

276 Vergl. Kp. 3.6.2.

Voraussetzung war gegenüber der Stadt erfüllt, indem verschiedene kirchliche Vermittler direkt politische Erfahrung mitbrachten und die politischen Mechanismen kannten. Sie war gegenüber der Bewegung nur teilweise erfüllt. Es bestanden einige Kontakte zu Leuten aus der Bewegung, aber die Vermittler hatten meines Erachtens etwas zuwenig Insider-Kenntnisse der Drogen- und Dealerszene, um von ihr nicht missbraucht zu werden. In einer Vermittlergruppe müssen gezielt Fachpersonen beigezogen werden, die von ihrer Sachkenntnis und ihren Beziehungen her einer Vermittlung zum Gelingen verhelfen können;

- den richtigen Zeitpunkt der Vermittlung treffen: Bei einem zu frühen Vermittlungsangebot ist unter Umständen der Konflikt noch nicht genügend klar ausgebrochen und der Leidensdruck für eine Lösungsbereitschaft noch zu gering. Bei einem zu späten Vermittlungsversuch sind die Opfer unter Umständen zu gross und die Gräben zu tief. Wäre im AJZ-Konflikt die Bereitschaft von Stadt und Bewegung zu verbindlicher Mitverantwortung und damit die Chance zum Gelingen des Experimentes eventuell grösser gewesen, wenn die Kirchen mit ihrem Angebot noch zugewartet hätten? (277)
- Die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen war Voraussetzung dafür, dass die Stadtbehörden in einer konfessionell fast paritätischen Gegend auf ein kirchliches Vermittlungsangebot eintreten konnten.

11. Die Jugendunruhen spielten sich in einer Konkordanzdemokratie ab (278) und waren zugleich wesentlich ein Protest gegen diese. Wie funktionierte die Konkordanzdemokratie in diesem Konflikt?

Schon die Tatsache , dass die Konfliktparteien Stadt und Bewegung den Konflikt um ein AJZ nicht selber im "gütlichen Einvernehmen" lösen konnten und Vermittler dazwischentreten mussten, zeigt, dass die Konkordanzdemokratie diesbezüglich nicht funktionierte. Die Vollversammlungen der Bewegung waren der deutliche Gegenpol zur Konsensfindung durch ein Elitenkartell. Die möglichst grosse Oeffentlichkeit und das Misstrauen gegen alle "Mischler" war eine klare Absage an die Informalität und zum Teil geringe Oeffentlichkeit der Entscheidungen in der Konkordanzdemokratie. Der Tendenz zur Entpolitisierung von Problemen in der Konkordanzdemokratie setzte die Bewegung die Politisierung entgegen. Zwischen Behörden und Bewegung gab es keine "sozialpartnerschaftliche" Konfliktregelung wie die zwischen Arbeitgebern und Gewerkschaften eingespielte Sozialpartnerschaft. Der Stadtrat funktionierte zwar weiterhin als Allparteienregierung , was aber im Verhalten der Parteigremien in der Stadt Zürich nicht mehr abgedeckt war. Die

---

277 Die Frage bejaht H. Stamm, Kp. 3.6.6.3.

278 Vergl. Kp. 1.2.1.

SP, die mit ihren Stadträten zerstritten war, wurde vom Bürgerblock eher wie eine Oppositionspartei denn wie eine Regierungspartei behandelt, und sie verhielt sich auch selber so. Nicht zuletzt auf diesem Erfahrungshintergrund wurde 1983/84 gesamtschweizerisch die Diskussion um die Regierungsbeteiligung der SP geführt. Gewisse Konkordanzmechanismen wie der Verbandseinfluss, die Referendumsdrohung oder das Vernehmlassungsverfahren spielten weiterhin.

All das zeigt, dass die Konkordanzmechanismen in diesem schweren innenpolitischen Konflikt nur teilweise funtionierten. Sind die Konfliktlösungsstrukturen der Konkordanz also vorwiegend in "Friedenszeiten" geeignet, Konflikte zu lösen?

Das Integriertsein der Kirchen in die Konkordanzstrukturen (279) war gegenüber Politikern und Behörden günstig für die kirchliche Vermittlungsrolle. Die kirchlichen Vermittler hatten durch ihre Teilhabe am Elitenkartell relativ guten Zugang zu den staatlichen Entscheidungsträgern und handelten mit ihnen den Trägerschaftsvertrag nach typischen Konkordanzregeln aus. Die Kirchen genossen als in diese Demokratie integrierte Landeskirchen auch relativ viel Vertrauen in der Oeffentlichkeit. Die innerkichliche Entscheidungsfindung in der AJZ-Frage geschah ganz im Rahmen der innerkichlichen Konkordanzstrukturen.

Gegenüber der Bewegung konnten die Kirchen ihre Vermittlungsrolle aber nur wahrnehmen, indem sie unkomplizierte und risikofreudiger, offener und ungeschützter handelten, als dies die Konkordanzdemokratie erfordern würde. Die Kritiker bezeichneten dieses Verhalten auch hin und wieder als unschweizerisch und meinten damit, es entspreche nicht der schweizerischen Konkordanz (280).

Voraussetzung für die kirchliche Vermittlung war also einerseits, in die Konkordanzdemokratie integriert zu sein, andererseits, ihre Mechanismen durchbrechen zu können.

---

279 Vergl. Kp. 2.2.

280 Vergl. Protokoll der Synode der Ev.-ref. Landeskirche Zürich vom 17.3.1981, 27.

Kapitel 4

Das Amnestiebegehren kirchlicher Jugendverbände 1982

2. Fallstudie

4.1 Problemstellung, Quellen

Am 18. Mai 1982 - zwei Jahre nach Ausbruch der Jugendunruhen in Zürich und zwei Monate nach Abbruch des Autonomen Jugendzentrums AJZ in Zürich - reichten die zwei grossen kirchlichen Jugendverbände, der Schweizerische Katholische Jugendverband SKJV und die (evangelische) Junge Kirche Schweiz JKS mit insgesamt rund 60'000 Mitgliedern der Bundesversammlung ein Amnestiebegehren (1) für alle im Zusammenhang mit den Jugendunruhen straffällig gewordenen

Jugendlichen und jungen Erwachsenen ein. Dieses Begehren löste eine breite, landesweite Diskussion aus. Es wurde am 14. Dezember 1982 vom Nationalrat relativ knapp, vom Ständerat deutlich abgelehnt. Für das Problem kirchlicher Vermittlungsbemühungen in gesellschaftlichen Konfliktsituationen ist das Begehren in verchiedener Hinsicht aufschlussreich:

1. Im Unterschied zum Zürcher AJZ-Konflikt (Kapitel 3) gingen hier die Vermittlungsanstrengungen nicht von den Kirchenleitungen aus, sondern von kirchlichen (Jugend-)Verbänden, also von kirchlichen Interessengruppen.

2. Die Vermittlung wurde mit einem klassischen politischen Mittel, der Petition, versucht, mit dem aber ein aussergewöhnli-

---

1 Wir schliessen uns folgender Definition von Amnestie an: "Amnestie ist der Verzicht des Staates auf die Strafverfolgung oder den Strafvollzug gegenüber einer Mehrzahl von Personen, die nicht individuell bestimmt sind, deren Widerhandlungen aber durch ein gemeinsames, generelles Merkmal bezeichnet werden. Der Verzicht erfolgt aus wichtigen Gründen des öffentlichen Interesses." (Bericht der Petitions- und Gewährleistungskommission des Nationalrates: "Amnestiebegehren i.S. Jugendunruhen vom 1.12.1982, Nr. 82.258, 4). Die Definition stützt sich auf: Jean-François Aubert: Traité de droit constitutionel suisse, Bd. 2, Neuenburg 1967, Nr. 1467; W. Burkhard: Kommentar der Schweizerischen Bundesverfassung, Bern 1931 (3.Aufl.), 680; Hans Schulz: Einführung in den allgemeinen Teil des Strafrechts, Bd. 1, Bern 1982 (4.Aufl.), 256 u.a.). Aehnlich auch das Evangelische Staatslexikon, 1975, Art. Gnadenakt, Sp. 905f.

cher rechtlicher Schritt angestrebt wurde: eine Amnestie, ein Straferlass.

3. Das Anmestiebegehren stellte eine besondere Herausforderung an die Konkordanzdemokratie dar, weil es zeigte, dass auch in einer Konkordanzdemokratie in einer ausserordentlichen Situation ausserordentliche Massnahmen nötig sein können und Kompromisse an Grenzen stossen (vergl. Kapitel 4.7).

Diese Fallstudie möchte, ähnlich wie die erste in Kapitel 3, auf folgende Fragen Antwort geben:

1. Worin bestanden die kirchlichen Vermittlungsbemühungen? Welches waren die speziellen Chancen und Grenzen der kirchlichen Jugendverbände als Vermittler?

2. Wie unterschied sich dieser kirchliche Amnestievorstoss von anderen Amnestievorstössen?

3. Welches Verständnis von Vermittlung lag dem Handeln zugrunde? Welches waren die Bedingungen und Grenzen dieser Vermittlung? Wie wurde das Handeln theologisch begründet?

4. Welche Wirkungen hatte dieses Vermittlungsangebot? Wie wurde es in der öffentlichen Diskussion aufgenommen?

Als Quellen (2) wurden vor allem benützt: Sämtliche Stellungnahmen der Initianten SKJV und JKS, eine vollständige, im Auftrag der Initianten vom Presse-und Medienarchiv Zürich erstellte Pressedokumentation der schweizerischen Tages- und Wochenzeitungen vom 19. Mai 19B2 bis 15. Februar 1983. Die Stellungnahmen unterstützender und nicht unterstützender Organisationen sowie das Stenographische Bulletin der Bundesversammlung für die Parlamentsdebatte vom 9. und 14. Dezember 1982.

---

2 Die Quellenlage für diese Fallstudie ist sehr günstig, da neben den veröffentlichten Quellen und einem vollständigen Pressedienst auch sämtliche nicht veröffentlichte Quellen der Jugendverbände wie Korrespondenz, Protokolle und Aktennotizen zur Verfügung standen und der Verfasser als einer der Initianten selber an zahlreichen Veranstaltungen über die Amnestie teilnahm. Zum Problem, wie die Wissenschaftlichkeit der Studie durch diese Beteiligung des Verfassers beeinträchtigt oder gefördert wird, vergl. Kp. 1.2.3.3.

4.2. Strafverfahren im Zusammenhang mit den Jugendunruhen

Das Nachspiel zu den Jugendunruhen fand vor allem auf juristischer Ebene statt, nämlich durch die "Krawallprozesse", die zu vielen menschlich und politisch schwierigen Situationen führten und das Klima im Land längere Zeit belasteten (3).

Die Zahl der Strafverfahren resp. Verurteilungen (4), die amnestiert werden sollten, war weit höher als bei sämtlichen bisherigen Amnestiebegehren in der Geschichte der Eidgenossenschaft! Zwischen 1300 und 1800 Strafverfahren standen zur Debatte, während es z.B. beim bisher berühmtesten Amnestiebegehren im Zusammenhang mit dem Generalstreik von 1918 um "nur" 270 Angeklagte, resp. 147 Verurteilte ging (vergl. Kp. 4.5.1). Die grosse Zahl der Strafverfahren zeigt die Schwere des Konflikts.

Die Zahlen der kirchlichen Jugendverbände und jene des Parlaments wiesen starke Differenzen auf. Während die vorberatende nationalrätliche Petitionskommission von "rund 1300 Strafverfahren" sprach (5), errechneten die Initianten aufgrund von direkten Informationen, die sie bei den Kantonen einholten (6), eine Gesamtzahl von rund 1800 Verfahren, wobei nach beiden Quellen etwa die Hälfte der Verfahren eingestellt wurde.

Eine zusätzliche Unsicherheit in der Amnestiedebatte bewirkte die Tatsache, dass keine Angaben zur Verfügung standen, wie viele Personen in den Genuss einer Teilamnestie gekommen wären. Das

---

3 Vergl. z.B. die Krawallprozessberichte im Tages-Anzeiger, alle 1982, vom 11.3., 25.3., 19.5., 21.5., 1.7., 15.9., 1.10., 2.10., 11.10., 15.10., 21.10., 9.11., 30.11., 18.12.

4 Es war sehr schwierig, für die vorliegende Untersuchung verlässliche und vergleichbare Zahlen zu erhalten. Die Kantone erfassten unterschiedliche Daten und unterschiedliche Zeiträume. So wurden die Fälle z.B. im Kanton Zürich nach den Gerichtsinstanzen erfasst, nicht aber nach der Art der strafbaren Handlung wie in den anderen Kantonen. Im Kanton Zürich wurden umgekehrt auch die Polizistenprozesse erfasst, wozu in den anderen Kantonen die Angaben fehlen. Im Zentralstrafregister in Bern sind die Ursachen der Delikte nicht statistisch erfasst, so dass die Delikte im Zusammenhang mit den Jugendunruhen nicht zentral eruiert werden konnten. Ebenfalls nicht erfassbar war, wie viele der in diesem Zusammenhang Verurteilten das Urteil an höhere Gerichtsinstanzen weiterzogen.

5 Bericht der Petitionskommission zum Amnestiebegehren vom 1. Dezember 1982, 7.

6 Vergl. Quellen zur Graphik 13.

Graphik 13: Strafverfahren im Zusammenhang mit den Jugendunruhen 1980 - 1982

Städte	Zürich		Bern		Basel		Lausanne		übrige	total	
Angaben von	JV[1]	K[2a]	JV[3]	K[2b]	JV[4]	K[2c]	JV[5]	K[2d]	K[2e]	JV	K
Anzahl Festgenommene	3862	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Registrierte Personen	2525	-	-	-	-	-	225	-	-	-	-
Strafanzeigen gegen Unbekannt	ca. 2000	-	-	-	ca. 420	-	-	-	-	-	-
Strafverfahren	912	895	367	86	ca. 370	238	111	14	33	1793	1266
Art der strafbaren Handlung:											
Landfriedensbruch	-	-	62		-	22	-	-	3	-	-
Teilnahme an unbewilligten Demonstrationen	-	-	140	86	-	0	-	-	2	-	-
Sachbeschädigungen	-	-	86	0	-	79	-	-	14	-	-
Gewalt und Drohung gegen Beamte	-	-	9	0	-	7	-	-	1	-	-
Hausfriedensbruch	-	-	0	0	-	84	-	-	15	-	-
Diverse	-	-	70	0	-	46	-	-	6	-	-
Eingestellte Strafverfahren	436[6]	426	ca. 180	ca. (40?)	ca. 180	149	77	0	6	873	ca. 620
Alter derer, gegen die ein Strafverfahren eingeleitet wurde:											
Unter 25 Jahre:	-	70%	-	48%	-	18,5%	-	64%	73%	Ø 73 %	
Ueber 25 Jahre:	-	30%	-	52%	-	81,5%	-	36%	27%	Ø 27 %	
Gegen Polizisten:											
Strafanzeigen	180[7]	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Strafverfahren	70	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
davon eingestellt	39	-	-	-	-	-	-	-	-	-	
Verurteilungen	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	

JV = Angaben der Jugendverbände SKJV/JKS
K = Angaben der Kantone

Anmerkungen zur Graphik 13

1 Zeitraum 30.5.80-Ende 82 Auskunft Urs Broder, Bezirksanwaltschaft Zürich, an die Initianten im September 1982 sowie Pressekonferenz der Zürcher Polizei vom Januar 1982, vergl. auch Tages-Anzeiger vom 17.4.1982.

2 Angaben der Kantone zuhanden der eidg. Petitionskommission, unveröffentlichtes Papier "Umfrage bei den Kantonen", Oktober 1982.

2a Zeitraum: 30.5.1980-Ende 1981.

2b Zeitraum: 30.5.1980-12.10.1982.

2c Zeitraum: 30.5.1980-30. 9.1982.

2d Zeitraum: 30.5.1980-14. 9.1982.

2e SG:6 (bis 13.10.1982), GR 1 (bis 13.9.1982), AG 19 (bis 27.9.1982, GE 7 (bis 6.10.,1982). Uebrige Kantone ohne Strafverfahren.

3 Zeitraum Mai 1980 bis 14.4.1982. Auskunft der Stadtpolizei Bern an die Initianten im April 1982.

4 Zeitraum: 1.5.1980 bis 17.4.1982. Auskunft der Jugendanwaltschaft Basel an die Initianten im April 1982.

5 Tribune le Matin, 14. Oktober 1982, nach dem substitut du procureur.

6 Davon mit Kostenauflage 238, ohne Kostenauflage 198 (davon mit Entschädigung 104).

7 Vom 16.7.1980 - Ende 1981.Angaben an den Verfasser von Bezirksanwalt Altherr, der in der Bezirksanwaltschaft Zürich die meisten Strafanzeigen gegen Polizisten betreut hatte.

Spektrum ging von "einigen Dutzend" (Nationalrat Oester, Präsident der nationalrätlichen Petitionskommission) bei der von der Petitionskommission des Nationalrates vorgeschlagenen minimalsten Teilamnestie bis zu gegen Tausend bei einer Vollamnestie.

Bei den Straftatbeständen ging es vorwiegend um "Teilnahme an einer unbewilligten Demonstration" (Art. 285.2 des StGB), "Landfriedensbruch" (Art. 260 StGB), "Sachbeschädigung" (Art. 145 StGB) und "Hausfriedensbruch" (Häuserbesetzungen) (Art. 186 StGB), vereinzelt um Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte" (Art. 285 StGB). Für die Anzahl der Angeklagten bedeutsam und politisch zugleich sehr umstritten war die Ausweitung des Verständnisses von "Landfriedensbruch" durch einen Bundesgerichtsentscheid vom März 1985 (7), wonach die Androhung von Gewalttätigkeit unter Umständen schon Gewalt sei.

Die Verhaftungen erfolgten oft in Wellen. So wurde in Zürich allein am Tag der Schliessung des AJZ gegen 118 Personen eine Strafuntersuchung wegen Hausfriedensbruch eingeleitet (8).

Das Alter derer, gegen die ein Strafverfahren eingeleitet wurde, war in den verschiedenen Städten sehr unterschiedlich. Während in Zürich 70 % jünger als 25 Jahre waren (28 % bis 18- und 42 % bis 25jährig), waren in Basel 81,5 % älter als 25jährig. In Basel mag das darauf zurückzuführen sein, dass laut Jugendanwaltschaft Basel gegenüber jüngeren Mitläufern relativ milde Sanktionen verhängt wurden. Gesamtschweizerisch wurden 73 % der Strafverfahren gegen Personen unter 25 Jahren und 27 % gegen Personen über 25 Jahren ausgesprochen. Diese Zahlen waren während der Amnestiedebatte nicht öffentlich zugänglich (9), was dazu führte, dass Gegner der Amnestie immer wieder - offensichtlich falsch - behaupteten, dass nur ein sehr kleiner Teil der Straffälle Jugendliche unter 25 Jahren betreffe.

Neben den für eine Amnestie direkt betroffenen Straffälligen wäre eine Amnestie psychologisch auch eine Entlastung gewesen für die vielen im Zusammenhang mit den Jugendunruhen Registrierten, von denen eine polizeiliche Personenkontrollkarte erstellt wurde. Allein in Zürich waren es rund 2500. Die Register wären mit einer Amnestie allerdings nicht gelöscht worden.

In der Amnestiedebatte spielten aber auch die zahlreichen Strafanzeigen gegen Unbekannt eine wichtige Rolle (allein in Zürich

---

7 Vergl. Basler Zeitung vom 5.3. und 23.3.1982.

8 Tages-Anzeiger vom 25.3.1982.

9 Berechnung des Verfassers aufgrund der erst nach dem Parlamentsentscheid zugänglichen "Umfrage bei den Kantonen".

etwa 2000). Die Amnestiebefürworter betrachteten es als Rechtsungleichheit, dass jene, die zufällig erwischt worden seien, verurteilt würden, der grösste Teil aber gar nicht erfasst worden sei. Für die Amnestiegegner steckten hinter der grossen Zahl der Strafanzeigen gegen Unbekannt vor allem die vielen Anzeigen von Gewerbetreibenden wegen Sachbeschädigung. Die Verursacher der Schäden, die Millionenhöhe erreichten und breite Bevölkerungskreise tief erbitterten, konnten nur zum kleinsten Teil durch die Strafverfahren aufgedeckt werden.

Viel Emotionen weckten auch die Strafverfahren gegen Polizisten. In Zürich (10) gingen bei der Bezirksanwaltschaft 180 Strafanzeigen gegen (vorwiegend namentlich nicht bekannte) Polizisten ein. Es ging vorwiegend um die Straftatbestände "Amtsmissbrauch", vereinzelt um "Begünstigung" oder "Hausfriedensbruch". Von 70 Strafverfahren wurden 39 eingestellt. 31 Strafverfahren wurden gegen 65 namentlich bekannte Beamte durchgeführt, sie führten schliesslich dazu, dass in 9 Verfahren gegen 13 Beamte Anklage beim Einzelrichter erhoben wurde. Alle Polizisten wurden in letzter Instanz aber freigesprochen. Deshalb verzichteten die kirchlichen Jugendverbände darauf, auch für Polizisten eine Amnestie zu erbitten, wie sie dies ursprünglich vorgesehen hatten.

4.3 Nichtkirchliche Amnestievorstösse

Verschiedene Gruppen und Parteien forderten eine Amnestie schon vor dem Amnestiebegehren der kirchlichen Jugendverbände:

- Am 28. Juni 1980, nur einen Monat nach Ausbruch der Jugendunruhen und am Tag der Eröffnung des AJZ, verlangte "die Vollversammlung der Zürcher Jugendbewegung" vom Regierungsrat, "alle Strafuntersuchungen, welche im Zusammenhang mit unseren Forderungen, Demonstrationen, Auseinandersetzungen usw. eingeleitet wurden, unverzüglich einzustellen" (11). Die Forderung wurde damit begründet, dass der Stadtrat mit der Uebergabe der Schlüssel für das AJZ zum Ausdruck gebracht habe, "dass die Forderungen der Jugendlichen nach einem autonomen Zentrum gerechtfertigt waren". Am 9. Juli 1980 beschloss der Regierungsrat eine formal und nicht inhaltlich begründete Antwort: "Dem Regierungsrat sind von der sogenannten 'Vollversammlung der Zürcher Jugendbewegung' nicht unterzeichnete Briefe zugestellt worden, in denen ultimativ gefordert wurde, alle Strafuntersuchungen im Zusammenhang mit den

---

10 Von den anderen Städten keine Angaben vorhanden.

11 Brief an den Regierungsratspräsidenten des Kantons Zürich, Jakob Stucki, vom 29.6.1980.

Krawallen der letzten Wochen seien unverzüglich einzustellen. Der Regierungsrat tritt auf derartige Begehren nicht ein" (12). Zwei Tage später, am 12. Juli, antwortete die Jugendbewegung mit einer unbewilligten Demonstration für Straffreiheit, gefolgt von einer grossen Demonstration mit 4000 Teilnehmern am 1. August mit derselben Forderung. Am 18. Juli gab die "AG Knast und Repression" der Jugendbewegung eine ausführliche, detailliert juristisch argumentierende Presseerklärung zur ablehnenden Antwort des Regierungsrates ab, in der betont wurde, im Recht des Kantons Zürich gelte nicht nur das Legalitätsprinzip, sondern "ein gemässigtes Opportunitätsprinzip" (13), das eine Einstellung von Strafverfahren erlaube.

- Am 1. September 1980 reichte POCH-Kantonsrat Rudolf Bautz im Zürcher Kantonsrat ein Postulat ein, in dem er den Regierungsrat ersuchte, "die Einstellung der im Zusammenhang mit den jüngsten jugendpolitischen Auseinandersetzungen eingeleiteten Strafverfahren zu erwägen." (14) Der Regierungsrat beantragte dem Kantonsrat Ablehnung des Postulates mit einer juristischen und einer politischen Begründung: "Das zürcherische Recht kennt keine Bestimmungen über die Amnestie. Im Strafprozessrecht gilt kraft Bundesrecht das Legalitätsprinzip. Das Opportunitätsprinzip hat daher im zürcherischen Recht keinen Raum ... aber selbst wenn die dafür erforderlichen Rechtsgrundlagen vorhanden wären, fehlte es für eine Amnestie an einer sachlichen Begründung, welche die im Zusammenhang mit den zahlreichen unbewilligten Demonstrationen begangenen Straftaten als entschuldbar oder auch nur verständlich erscheinen lassen könnten." (15) Das Postulat wurde am 6. Oktober 1980 mit 94:1 Stimme abgelehnt. Formaljuristisch scheiterten diese Amnestievorstösse also an der Nichtzuständigkeit des Kantons, wobei der Regierungsrat nach Auffassung von Juristen verpflichtet gewesen wäre, die Vorstösse an die zuständige Stelle, die eidgenössischen Räte, weiterzuleiten.

- Am 18. September und 13. Dezember 1980 erschienen im Tages-Anzeiger von Zürich ganzseitige Inserate zu den Jugendunruhen. Im ersten forderte der Verein Pro AJZ mit 272 unterzeichnenden Persönlichkeiten: "Was nottut: Begegnung und Gespräch - Milde und Amnestie". Im zweiten Inserat forderte der Verein Pro AJZ mit

---

12 Telex vom 10.7.1980.

13 Presseerklärung der AG Knast und Repression vom 18.7.1980, 3. Die Aussage wird begründet mit Hinweis auf Peter Noll: Strafprozessrecht. Vorlesungsskript, Zürich 1977, 17.

14 Protokoll der Sitzung des Kantonsrats des Kantons Zürich vom 6. Oktober 1980, 4524.

15 Auszug aus dem Protokoll des Regierungsrates des Kantons Zürich, Sitzung vom 10. September 1980.

1500 Mitunterzeichnern die "Einstellung aller Strafverfahren gegen Demonstrierende".

- Im November 1980 forderten die POCH Zürich und der Kommunistische Jugendverband der Schweiz eine Amnestie und Einstellung aller Strafverfahren im Zusammenhang mit den Jugendunruhen.

- Am 20. Dezember 1980 veröffentlichte die SP der Stadt Zürich, im Tagblatt von Zürich ein Inserat, in dem es unter anderem hiess: "Solange hunderte von Jugendlichen mit Strafverfahren und Verurteilungen zu rechnen haben, kann es in der Stadt Zürich kein vertrauensvolles Gespräch zwischen Jugendlichen und Behörden mehr geben. Es entspricht deshalb einem Akt der politischen Vernunft, Mittel und Wege zu finden, die es erlauben, die hängigen Strafverfahren gegen Demonstranten einzustellen und bereits Verurteilten Amnestie zu gewähren" (16).

- Am 2. April 1981 erneuerte die Delegiertenversammlung der SP der Stadt Zürich das Amnestiebegehren, indem sie mit grosser Mehrheit (115:26 Stimmen) die Stadtratsfraktion aufforderte, die Amnestieforderung bei kantonalen und eidgenössischen Behörden zu unterstützen.

- Am 11. Juni 1981 reichte die Arbeitsgruppe Amnestie der Zürcher Jugendbewegung beim Zürcher Regierungsrat eine Petition ein, in der sie forderte, alle Strafverfahren einzustellen. Die Petition war von 63 Organisationen (Linksparteien, Studentengruppen, Bürgerinitiativen, Berufskollektive) und 6000 Einzelpersonen unterzeichnet.

- Am 28. November 1981 fand zum Thema "Religiöser Sozialismus und Jugendbewegung" eine Jubiläumsveranstaltung "75 Jahre Neue Wege" statt (17). Die dem religiösen Sozialismus verpflichteten Teilnehmer verabschiedeten eine Erklärung, in der es hiess: "Die Rechtsverletzungen, die in den letzten Monaten sowohl von staatlichen Organen als auch von Teilen der Jugendbewegung verübt wurden, sind Ausdruck einer dialog- und reformunfähigen, einer blockierten Gesellschaft. Ein Neuanfang für den Aufbau menschlicher Beziehungen in dieser Gesellschaft ist unabdingbar geworden. Der erste Schritt, der dafür getan werden muss, ist eine Amnestie der Bundesversammlung für alle im Zusammenhang mit den Jugendunruhen begangenen Delikte" (18).

---

16 SP der Stadt Zürich (Hrsg.): Eine Stadt in Bewegung, Zürich 1980, 220.

17 Die von Leonhard Ragaz mitbegründete Monatszeitschrift "Neue Wege" ist das Organ der religiös-sozialen Vereinigung und der Christen für den Sozialismus.

18 Neue Wege, Nr. 12, Dezember 1981, 420.

- Anfang Mai 1982 stellte die staatspolitische Kommission der SP des Kantons Zürich den Antrag an die SP, sich in der Bundesversammlung für eine Amnestie einzusetzen (19). Die staatspolitische Kommission schlug eine Amnestie vor, die mindestens den geographischen Raum der Gemeinde Zürich, den Zeitraum vom 30. Mai 1980 bis 31. Dezember 1981 und die vier Straftatsbestände Landfriedensbruch, Gewalt und Drohung gegen Beamte und (auf seiten der Polizisten) Begünstigung und Amtsmissbrauch einschloss (20). Ein umfangreiches juristisches Grundsatzpapier zu Amnestie und Rechtsstaat (21) stützte sich dabei wesentlich - zum Teil wörtlich - auf das Memorandum "Für eine demokratische Republik - 8 Thesen für ein Amnestiegesetz in West-Berlin" vom 25.2.1981 der Berliner Berghof-Stiftung für Konfliktforschung. Dieses wurde von 14 Persönlichkeiten (darunter Wolf-Dieter Narr, Helmut Gollwitzer, Ossip Flechtheim) erarbeitet und am 11. März 1981 dem Bürgermeister und dem Abgeordnetenhaus Berlin unterbreitet.
Da nur eine Woche nach dem Antrag der staatspolitischen Kommission der SP an die Kantonalpartei die kirchlichen Jugendverbände ihr Amnestiebegehren einreichten, (am 18. Mai 1982, ohne Kenntnis des geplanten SP-Vorstosses) unternahm die SP-Fraktion des Nationalrats keinen entsprechenden Vorstoss.

- Am 1. Oktober 1982 reichte das Demokratische Manifest des Kantons Waadt, unterstützt von den Sozialdemokraten und anderen Linksparteien, im Grossen Rat des Kantons Waadt ein Amnestiegesuch für die 13 im November 1982 schliesslich verurteilten Mitglieder der Lausanner Jugendbewegung "Lôzane Bouge" ein. Der Grosse Rat wartete mit der Behandlung des Begehrens bis nach der Behandlung des Amnestiebegehrens der kirchlichen Jugendverbände in der Bundesversammlung und lehnte es am selben Tag, am 14. Dezember 1982, deutlich ab.

Die meisten dieser Amnestieforderungen blieben Appelle. Nur der POCH-Vorstoss von R. Bautz und derjenige des Demokratischen Manifestes des Kantons Waadt waren parlamentarische Vorstösse. Der entsprechende SP-Vorstoss auf eidgenössischer Ebene kam wegen der zuvorkommenden Eingabe der kirchlichen Jugendverbände nicht zur Ausführung. Um das Verhältnis dieser Amnestiebegehren zum Vorstoss der kirchlichen Jugendverbände und die unterschiedliche

---

19 Zürcher Volksrecht vom 12.5.1982.

20 Erlass eines Amnestiegesetzes durch die Bundesversammlung im Berei der sogenannten Jugendunruhen, unveröffentlichtes Papier der staatspolitischen Kommission der SP des Kantons Zürich, März 1982, 2-4.

21 Franz Schumacher/Sepp Estermann: Amnestie und Rechtsstaat. Verfasst anfangs 1982. SP-Zeitschrift Profil/Rote Revue Nr. 1/1983, 2-12.

Wirkung zu verstehen, muss näher untersucht werden, wie die einzelnen Vorstösse begründet wurden.

Die Bewegung wie auch die Inserate des Vereins Pro AJZ begründeten die Amnestieforderung nicht weiter. Die Religiösen Sozialisten suchten damit einen Ausweg aus einer "blockierten Gesellschaft" und einen "Neuanfang für den Aufbau menschlicher Beziehungen". Das Waadtländer Demokratische Manifest betonte, dass die von den Jungen gestellten Probleme nicht nur auf der Ebene der Gerichte "gelöst" werden können und "dass eine Verstärkung der Repression nur neue, unfruchtbare Angriffe erzeugt" (22). Das POCH-Postulat bezweckte, dass die Auseinandersetzung über die Jugendunruhen von der juristischen Ebene auf die politische verschoben würde, damit die Politiker "endlich zugeben, dass tatsächlich eine politische Auseindersetzung im Gange ist" (23). Zudem wäre eine Amneste "eine politische Weisheit ... denken Sie daran, dass es für eine politische Zukunft in der Stadt Zürich ausserordentlich sinnvoll wäre, nicht durch diese harten Gerichtsverfahren Leute zu kriminalisieren" (24). Die kurze Parlamentsdebatte drehte sich fast ausschliesslich um juristische Fragen (Rechtsgleichheit, Legalitätsprinzip).

Am ausführlichsten begründete die SP ihr Amnestieanliegen. Zentrales Ziel war für sie die Wiederherstellung des innenpolitischen, des sozialen Friedens: "Die Befriedungsamnestie will 'den inneren Frieden, der durch politische Gegensätze oder die Formen ihrer Austragung gestört ist, erhalten oder wieder herstellen' (J.G. Schätzler)" (25). Amnestie wird geradezu definiert als "ein Akt des Ausgleichs und der Gerechtigkeit und bezweckt, den Rechtsfrieden als einen qualifizierten sozialen Frieden wieder herzustellen" (26).

Der Rechtsfriede war nach der SP nicht primär durch die Jugendbewegung, sondern durch die Behörden verletzt worden, durch das "Versagen der Behörden ... Versäumnisse und Fehlentscheide ... der Rechtsfriede und damit der Landfriede ist mehrfach von verschiedenen Seiten verletzt worden: Offiziell staatlichen und nichtstaatlichen, aber in dieser Reihenfolge." (27) Diese behördenkritische Sicht der Ursachen des sozialen Unfriedens war ge-

---

22 Text des Amnestiebegehrens des Demokratischen Manifestes.

23 Protokoll der Sitzung des Kantonsrats des Kantons Zürich vom 6.10.1980, 4527.

24 Ebd.

25 F. Schumacher/Sepp Estermann, 1983, 6.

26 Erlass eines Amnestiegesetzes, Staatspolitische Kommission der SP, 1982, 1.

27 F. Schumacher/Sepp Estermann, 1983, 8f.

koppelt mit der Einsicht in die ständige Reformbedürftigkeit der Demokratie und des Rechts, worauf der Protest der Bewegung hinwies. Die SP wehrte sich gegen die empirische Demokratietheorie, die die Demokratie auf formale Verfahrensbeteiligung reduziert. Demokratie sei Anspruch, nicht Wirklichkeit (28). Sie wehrte sich auch gegen einen formalen Rechtspositivismus und für eine "kritische Distanz zum Recht" (29). Amnestie und Gnade seien zwar keine Garantie für sozialen Frieden, wohl aber als Sicherheitsventil des Rechts "Voraussetzung für Gemeinsamkeiten, für 'Versöhnung' (Radbruch) oder eben jenen 'inneren Frieden'" (30).

Bei Unterschieden in Einzelheiten ist all diesen Amnestievorstössen linker Parteien und Gruppen gemeinsam, dass sie als Ziel der Amnestie den sozialen Frieden nannten und dass sie die Notwendigkeit dieses Schrittes mit den Versäumnissen und der Schuld der Behörden und als Akt der politischen Vernunft begründeten.

4.4 Das ökumenische Amnestiebegehren des Schweizerischen Katholischen Jugendverbandes und der Jungen Kirche Schweiz

4.4.1 Geschichte, Struktur und Stellung der beiden kirchlichen Jugendverbände

Die Initianten der Amnestie-Petition, der Schweizerische Katholische Jugendverband und die Junge Kirche Schweiz sind typische kirchliche Verbände (31). Sie leisten Kinder- und Jugendarbeit und sind damit auch kirchliche Interessengruppen für die Anliegen von Kindern und Jugendlichen. Sie haben eine ausgebaute Infrastruktur (Sekretariate für Dienstleistungen wie Leiterschulung, Jugendzeitschriften usw.), ein Netz lokaler Kinder- und Jugendgruppen und regionaler sowie nationaler Vorstände. Sie sind auf die Kirchgemeinden ausgerichtet und finanziell wie personell in die reformierte, resp. katholische Landeskirche integriert. Andererseits sind sie als Vereine juristisch unabhängig und haben innerkirchlich einen recht grossen Spielraum. Sie waren in den vergangenen zwanzig Jahren weitgehend denselben Krisen des kirchlichen Verbandwesens ausgesetzt wie andere Verbände (lösten diese allerdings zum Teil anders). JKS und SKJV hatten zur Zeit des Amnestiebegehrens 55-60'000 Kinder und Jugendliche als Mitglieder.

Die Junge Kirche als "Bund evangelischer Jugend der Schweiz" wurde 1937 aus drei regionalen Verbänden gegründet, die seit den

---

28 Ebd., 4f.

29 Ebd., 3.

30 Ebd., 6.

31 Zu den kirchlichen Verbänden vergl. Kapitel 2.2.3.6.

1920er Jahren bestanden hatten (32). Während des Zweiten Weltkrieges und in den 50er Jahren erlebte die Junge Kirche ihre Blütezeit. In 500 bis 550 Jugendgruppen trafen sich wöchentlich 10 - 15'000 16- bis 25jährige Mädchen und Burschen zu Bibelarbeit, Unterhaltung, Diskussionen und Aktionen. An regionalen und schweizerischen Tagungen waren nicht selten Referenten wie Karl Barth und Emil Brunner anzutreffen, die auf den Verband einen starken theologischen Einfluss ausübten. So stand die Junge Kirche ganz in der Tradition der dialektischen Theologie (33). Politisch und sozial war die Junge Kirche während und nach dem Zweiten Weltkrieg sehr aktiv (34). So ergriff sie 1940 das Referendum gegen den geplanten obligatorischen militärischen Vorunterricht; dies nur drei Jahre nach der Gründung, nur vom Schweizerischen Katholischen Jungmannschaftsverband unterstützt und gegen alle Bundesratsparteien, die den Vorunterricht befürworteten. Zur grossen Ueberraschung gewann sie dieses Referendum - mitten im Siegeszug von Hitlers Heeren - mit 428'000 gegen 342'000 Stimmen (35)! Die Junge Kirche leistete nach dem Zweiten Weltkrieg umfangreiche Aufbauhilfe in Holland und ihr damaliger Bundesobmann, Pfr. Heinrich Hellstern, wurde erster Sekretär des 1945 gegründeten Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz. 1955 lancierte die Junge Kirche eine Petition zum Verbot von Autorundstreckenrennen in der Schweiz und sammelte 107 000 Unterschriften. 1958 wurde dem Begehren durch eine Aenderung des Strassenverkehrsgesetzes entsprochen(36).

Diese Beispiele zeigen, dass die JK in den 40er und 50er Jahren als politische Kraft ernstgenommen werden musste. Dies ist vermutlich einer der psychologischen Gründe, warum die Politiker

---

32 Seit 1916, resp. 1928 der "Bund Evangelischer Jugend der Ostschweiz", seit 1934 der "Bund Kirchlicher Jugendgruppen der Mittelschweiz" und seit 1930 der "Evangelisch-rhätische Jugendring" (Hans Metraux: Schweizer Jugendleben in fünf Jahrhunderten. Selbstverlag des Verfassers, Zürich 1942, 493-497).

33 Die theologischen Richtungskämpfe zeigten sich in der Jugendarbeit so, dass der 1929 gegründete schweizerische Zwinglibund Kind der liberalen Theologie war (Hans Metraux, 1942, 502-505). Jeder Pfarrer hatte "seine" der eigenen theologischen Position entsprechende Jugendgruppe.

34 Rosmarie Weiss: Bald dreissig Jahre alt: Die Junge Kirche; in: Leiterbrief der Jungen Kirche Nr. 149 (1966), Nr. 151 (1966), Nr. 152 (1967). Zudem: Junge Kirche (Hrsg.):Ohni Riibig kei Wärmi. 50 Jahre Junge Kirche 1937-87, Zürich 1987.

35 Vergl. Pfr. Hans Roduner: Wie die junge Kirche 1940 das Referendum gegen den obligatorischen militärischen Vorunterricht ergriff und gewann! In: spot, Nr. 62, April 1983, 19f.

36 R. Weiss: 1967, 17f.

1982 die Amnestiepetition erstaunlich ernst nahmen. Ein nicht geringer Teil der politischen Elite von 1982, besonders die katholischen CVP-Politiker, waren während und nach dem Zweiten Weltkrieg selber in den kirchlichen Jugendverbänden aktiv und hatten diese politischen Aktivitäten miterlebt. Mitte der 60er Jahre bildeten in der JK die Themen der kirchlichen Erneuerung, besonders der Erneuerung des Gottesdienstes, und die Drittweltfragen gewisse Schwerpunkte.

In den 70er Jahren wandelte sich die Arbeit stärker zur offenen Jugendarbeit. Verbandstrukturen und das Verbandsdenken nahmen deutlich ab.
Damit waren auch politische Vorstösse als Verband kaum mehr möglich und angestrebt. Die kirchliche Jugendarbeit wurde zudem in ihrer Bedeutung relativiert durch eine Vielzahl neuer Freizeitangebote für Jugendliche (37). Dennoch waren zur Zeit der Anmnestiepetition 1982 in der Jungen Kirche immer noch 300 bis 350 evangelische Jugendgruppen mit 6-8000 vorwiegend 16- bis 20jährigen Jugendlichen zusammengeschlossen. Die Junge Kirche Schweiz ist der grösste evangelische, landeskirchliche Jugendverband (38). Die Junge Kirche ist ein Verein und damit juristisch unabhängig von der "Mutterkirche"; finanziell werden ca. 80 % der Ausgaben für die Verbandsinfrastrukturen von den Kantonalkirchen der deutschen Schweiz getragen, aber ohne dass damit von den Kirchenleitungen her Druck auf die JK ausgeübt wird.

Der Schweizerische Katholische Jugendverband (SKJV) ist der Dachverband der schweizerischen kirchlichen Jugendbewegung SKJB (39) (für Jugendliche ab 16 Jahren) und von Jungwacht (Burschen bis 15 Jahre) und Blauring (Mädchen bis 15 Jahre). Die Anfänge der katholischen Jugendvereine in der Schweiz gehen bis 1848 zurück (40). 1893 wurde der Schweizerische Katholische Jungmannschaftsverband SKJV gegründet, der die katholische männliche Jugend vereinigte (41).

1970 wurde in Ablösung der Jungmannschaft die schweizerische kirchliche Jugendbewegung gegründet. Sie verstand sich bewusst

---

37 Vergl. Ch. Stückelberger, 1983, 27ff.

38 Der Christliche Verein Junger Menschen (CVJM/F) ist grösser, versteht sich aber als ökumenisch und nicht an eine Landeskirche gebunden.

39 Diese heisst seit 1983 Junge Gemeinde.

40 Josef Jung: Die schweizerischen katholischen Jünglingsvereine 1848-1917. Der Zentralverband der Jünglingsvereine als Sammelbecken der katholischen männlichen Jugend. Unveröffentliche Lizenziatsarbeit, Freiburg 1982.

41 Ebd., 79ff.

als Bewegung und nicht als Verband und suchte damit eine zeitgemässe, offene Form kirchlicher Jugendarbeit. In Ostertreffen, Lagern, Kursen und ihren Zeitschriften bot sie rund 3000 Jugendlichen eine christliche Orientierung. Seit 1983 fördert sie unter dem Namen "Junge Gemeinde" wieder stärker den Bezug zur Kirchgemeinde und den Aufbau örtlicher Jugendgruppen.

Der Schweizerische Jungwachtbund wurde 1932 - also fast zur selben Zeit wie die Junge Kirche - gegründet, um die "Jugend von der Strasse und den neutralen Organisationen - wo sie dem verflachenden, liberalen Geiste zum Opfer fiele - fernzuhalten, sie an unsere katholische Seite zu fesseln und für dieselbe zu interessieren", denn "Die katholische Schuljugend ist in Gefahr" (42). Die Abwehr liberaler und sozialistischer Strömungen unter der Jugend war also eine wichtige Triebfeder dieser katholischen Jugendarbeit.

1933, ein Jahr nach dem Jungwachtbund, aber völlig unabhängig von diesem, wurde die katholische Mädchenorganisation Blauring gegründet. Als "Vorschule der Marianischen Jungfrauenkongregation" (43) bezweckte sie "die Erziehung der Mädchen zu bewusstem katholischem Leben nach dem Grundsatz: Durch Maria zu Jesus" (44). 1973 trennte sich der Blauring von der Jungfrauenkongregation und kooperiert seit 1975 sehr eng mit der Jungwacht.

Jungmannschaft, Jungwacht und Blauring entwickelten sich rasch zu grossen Jugendverbänden. Während und nach dem Zweiten Weltkrieg führten sie viele karitative Aktionen durch (45). Ende der 50er Jahre veränderten sich diese Verbände immer mehr von reaktiv abwehrenden zu aktiv innovativen Organisationen. So führte der Jungwachtbund 1956/57 ein Missionsjahr durch, während dem er Geld für die Dritte Welt sammelte. Dies wurde zum Vorbild für das 1960/61 von katholischen Jugendverbänden lancierte Missionsjahr der Schweizer Katholiken, woraus 1961 das grosse Hilfswerk "Fastenopfer der Schweizer Katholiken" entstand. Der damalige Jungwachtbundesleiter Meinrad Hengartner wurde dann auch erster Di-

---

42 50 Jahre Jungwacht. Eine bewegte Geschichte, herausgegeben von der Bundesleitung der Jungwacht, Luzern 1983, 4f. Vergl. auch Brigitte Hürlimann: Die Entstehung der Jungwacht. Diplomarbeit am Lehrerseminar Luzern, 1978.

43 Die Marianischen Kongregationen für Jünglinge entstanden schon im 16. Jahrhundert durch die Jesuiten an deren Schulen. Die Jungfrauenkongregationen wurden später für Mädchen geschaffen. Vergl. J. Jung, 1982, 29-38.

44 Leitsätze des Blauring, 1934, zit. in: 50 Jahre Blauring, 1983, 5.

45 50 Jahre Jungwacht, 15-20; und 50 Jahre Blauring, 10-13.

rektor des Fastenopfers! (46). Das Zweite Vatikanische Konzil bewirkte seit 1962 auch in den katholischen Jugendverbänden der Schweiz eine deutliche Oeffnung und zunehmende Auseinandersetzung mit Weltfragen. Andererseits sank wie in der reformierten Jugendarbeit während der 60er und 70er Jahre der Verbandseinfluss und damit auch gemeinsame politische Aktionen. 1979 engagierten sich Jungwacht und Blauring stark am "Internationalen Jahr des Kindes", was vermehrt gesellschaftliche und öffentliche Arbeit bedeutete (47).

Die drei katholischen Jugendverbände sind juristisch eigenständige Vereine. Die Finanzen stammen je zu ca. einem Drittel aus Mitgliederbeiträgen, Eigenleistungen (Kurse, Zeitschriften) und der katholischen Kirche (Fastenopfer und römisch-katholische Zentralkonferenz).

Die JKS wie der SKJV hatten sich seit 1980 ausführlich mit den Jugendunruhen beschäftigt. Wenige Monate nach Ausbruch der Jugendunruhen beschrieb der Verfasser das Verhältnis der Jungen Kirche zur Jugendbewegung als "kritische Solidarität" (48). Der Bundesvorstand der Jungen Kirche Schweiz veröffentlichte am 12. Februar 1981 acht Thesen zu den Jugendunruhen (49), in denen diese "als Chance ... und nicht nur als Bedrohung" betrachtet wurden. Auch in den Verbandszeitschriften (50) und an Tagungen wurde das Thema aufgegriffen.

Soziologisch können die beiden kirchlichen Jugendverbände zum Kreis der "verständnisvollen Sympathisanten" (51)der Jugendbewegung gerechnet werden. Dahinter standen vor allem drei Motive: 1. Die kirchlichen Jugendverbänden merkten, dass nicht wenige in der Jugendbewegung mitmachten, die ehemals in der kirchlichen Jugendarbeit aktiv waren, dort aber keinen Platz mehr oder zu wenig politisches Engagement fanden. 2. Jugendliche, die in der kirchlichen Jugendarbeit noch aktiv waren, versuchten in der Jugendbewegung das Anliegen der Gewaltfreiheit einzubringen. 3. JKS und SKJV konnten sich mit einem Teil der Forderungen der Jugendbewegung inhaltlich identifizieren.

---

46 50 Jahre Jungwacht, 20ff; 50 Jahre Blauring, 22-25.

47 50 Jahre Blauring, 42-45.

48 Die Junge Kirche heute. Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 10 B, 16.10.1980, 4.

49 Abgedruckt in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 121-123.

50 Z.B. Leiterbrief der Jungen Kirche, Nr. 207/3, 208/4, 209/2, 211/12 (1980-1981).

51 H. Kriesi, 1983, 22-24, 36f.

Obwohl SKJV wie JKS für die ökumenische Zusammenarbeit seit langem sehr offen waren, war das Amnestiebegehren seit Jahrzehnten die erste politische Aktion, die gemeinsam durchgeführt wurde. Dabei spielten persönliche Kontakte der Verbandleitungen wie wohl auch das Vorbild der reformierten und katholischen Zürcher Landeskirche in ihrem Einsatz für das Autonome Jugendzentrum (vergl. Kap. 3) eine Rolle.

4.4.2 Entstehung, Inhalt und politischer Weg der Amnestiepetition

4.4.2.1 Entstehung

Im August 1981, als die Jugendbewegung kaum mehr lebte, das Zürcher AJZ in einer Krise war und die Zahl der "Krawallprozesse" (52) langsam anstieg, beschloss der SKJV: "Die katholischen Jugendverbände müssen die Problematik der Jugendunruhen aufarbeiten als Hilfe zum Beispiel für die Bischöfe, als Ueberlegung für die, welche mit Jugend arbeiten" (53). Im November 1981 traf sich der Vorstand des SKJV mit Kennern der Zürcher Jugendbewegung und der kirchlichen Trägerschaft des Zürcher AJZ (54), um zu überlegen, welchen Beitrag die kirchlichen Jugendverbände in der verfahrenen Situation leisten könnten. Dabei tauchte die Idee einer Amnestiepetition auf, primär aus den diakonischen Anliegen den betroffenen Jugendlichen gegenüber. Die Beteiligten wussten zwar, dass eine Amnestie schon von der Bewegung gefordert worden war, sie hatten aber weder Kenntnis von den konkreten schon unternommenen Vorstössen noch von den Plänen der staatspolitischen Kommission der SP des Kantons Zürich (vergl. Kapitel 4.3). Nachdem die Leitung des SKJV im Januar 1982 juristisch die Zuständigkeit der Bundesversammlung abgeklärt hatte (55) und verbandsintern bei den Kantonsleitungen die Unterstützung einholte, fragte sie im April

---

52 Der Ausdruck lehnt sich an die offiziell als "Krawallgruppe" bezeichnete Gruppe der Bezirksanwälte der Stadt Zürich an, die die Prozesse im Zusammenhang mit den Jugendunruhen zu führen hatten.

53 Protokoll der Zentralkonferenz des SKJV vom 30.8.1981.

54 Der Gassenarbeiter Oreste Zanolari, Esther Näf und der reformierte Jugendbeauftragte Urs Boller.

55 Am 17. Februar 1982 antwortete der Generalsekretär des eidg. Justiz- und Polizeidepartements: "Zuständig zur Amnestierung von Delikten des Bundesrechts, insbesondere des schweizerischen Strafgesetzbuches, ist nach Art. 85 Ziff. 7 der Bundesverfassung die Bundesversammlung. Der Erlass von Amnestien für Handlungen, die nach kantonalem Recht strafbar sind (vergl. Art. 335 StGB), ist hingegen Sache der Kantone." Diese Zuständigkeitsfrage blieb lange umstritten.

1982 die JKS um Unterstützung an, um das Begehren ökumenisch lancieren zu können. Der Bundesvorstand der JKS beschloss in einer ausserordentlichen Sitzung vom 29. April 1982 die Unterstützung. Der Kreis der Initianten wurde bewusst auf die beiden grossen kirchlichen Jugendverbände beschränkt und nicht zum Beispiel auf die Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände SAJV ausgedehnt, um die spezifisch christliche Begründung der Amnestieforderung beibehalten zu können.

Am 18. Mai 1982 wurde das Begehren im Bundeshaus eingereicht. Die Medien nahmen das Begehren wider Erwarten stark auf (vergl. Kapitel 4.6.5), nicht zuletzt deshalb, weil wohl niemand von den kirchlichen Jugendverbänden einen solchen Vorstoss erwartete (56).

4.4.2.2 Inhalt

Die kirchlichen Jugendverbände baten in ihrem Begehren um eine Amnestie für alle Jugendlichen und jungen Erwachsenen, die im Zusammenhang mit den Jugendunruhen einer Gesetzesübertretung angeklagt oder schon verurteilt waren. Das an die Bundesversammlung gerichtete Begehren hatte folgenden Wortlaut:

"Mit grosser Sorge stellen wir fest, dass in unserer Gesellschaft abweichendem Verhalten mit immer weniger Verständnis begegnet wird. Das trifft ganz besonders gegenüber Jugendlichen zu. Wohl war es für die Generation der Erwachsenen nie einfach, die Andersartigkeit der Jugend zu bejahen. Dennoch hat das Bewusstsein, dass die Jugend die Zukunft der Gesellschaft sei, zu einer Integration jugendlicher Ueberzeugungen in das bestehende Denken geführt. So konnte sich unsere Gesellschaft ständig erneuern und den unterschiedlichen Alters- und Interessengruppen ein Leben neben- und miteinander ermöglichen.
Wir spüren eine Tendenz zu immer weniger Verständnis für die spezifische Veränderungskraft der Jugend. Grosse Teile unserer Gesellschaft reagieren auf die Herausforderung der Jugend mit Skepsis, Ablehnung und Ratlosigkeit. Aus dieser Situation heraus werden heute zusehends Sanktionen ergriffen und Jugendliche dadurch isoliert.

---

56 Die Petition war lediglich von den Bundesvorständen der Beteiligten kirchlichen Jugendverbände unterschrieben. Es erfolgte keine öffentliche Unterschriftensammlung vor Einreichung der Petition. Darauf verzichteten die Initianten aus zwei Gründen:
1. Sie wollten die Petition möglichst rasch einreichen, bevor die meisten Gerichtsentscheide schon gefallen waren.
2. Besonders Jungwacht/Blauring als Kinderorganisationen wollten ihre Kinder, die den Inhalt der Amnestie kaum verstehen konnten, nicht zum Unterschriftensammeln missbrauchen.

In unseren Jugendverbänden leiden wir auch an Ursachen, welche die Jugendunruhen hervorgebracht haben. Der Protest der Jugendlichen gegen Missstände kann sich auf breite Bevölkerungskreise stützen, auch wenn die Formen des Protests verschieden sind.
Unsere Jugendverbände benützen zum Erreichen von politischen Zielen die verfassungsmässigen Mittel der Demokratie. Insbesondere bemühen wir uns seit langem, den Jugendlichen Wege gewaltfreien Handelns aufzuzeigen.
Ohne sämtliche Jugendliche unschuldig erklären zu wollen oder die Anwendung von Gewalt zu rechtfertigen, finden wir die Anklagen im Zusammenhang mit den Jugendunruhen wenig differenziert und die Rechtssprechung bedauerlich hart. Indem Jugendliche als Schwache unserer Gesellschaft bestraft werden, bekämpft man Symptome der Jugendunruhen, statt deren Ursachen anzugehen.
Wir finden es verhängnisvoll für die Zukunft unseres Staates, wenn in einzelnen Kantonen eine derart hohe Zahl von Jugendlichen mit einem Eintrag ins Strafregister belastet wird. Dies befriedet unsere Gesellschaft nicht, sondern begünstigt auf Jahre hinaus eine Atmosphäre des Misstrauens und der Gewalt.
In diesem Sinne stellen wir an Sie als Bundesversammlung ein Amnestiebegehren (Artikel 85/7, Bundesverfassung).
Wir bitten Sie, alle Jugendlichen und jungen Erwachsenen zu amnestieren, die in den Städten Zürich, Basel, Bern, Lausanne und den Agglomerationen dieser Städte im Zusammenhang mit den Jugendunruhen in Straftatbestände verwickelt waren. Die Amnestie für diese Straftatbestände soll für den Zeitraum zwischen dem 30. Mai 1980 und dem Datum des Amnestieerlasses gelten.
Wir setzen viel Hoffnung in die Kraft eines solchen Zeichens der Versöhnung.
Sie, geehrte Damen und Herren, haben die Möglichkeit, dieses Zeichen zu setzen. Wir wissen zwar um das Aussergewöhnliche unseres Begehrens, doch wären wir stolz auf unser Parlament, wenn es sich in solch unerwarteter Sprache an die junge Generation wenden würde, um mit ihr zusammen neue Wege zu beschreiten."

Die Initianten begründeten ihr Begehren genauer in einem vierseitigen Text (57), der zunächst als interne Arbeitshilfe für die Jugendgruppenleiter gedacht war, in den Medien aber bald breit zitiert wurde. Wegen seiner Bedeutung wird er hier fast ganz wiedergegeben. Im Text werden vier Hauptgründe für das Amnestiebegehren aufgezählt:

"1.Sozialpädagogische Gründe
Die Kriminalisierung einer grossen Gruppe von Jugendlichen und jungen Erwachsenen ist wohl ein schlechtes Mittel zur Erziehung.

---

57 Amnestiebegehren. Erläuterungen zuhanden der Leiterinnen und Leiter in den kirchlichen Jugendverbänden. Luzern/Zürich, Mai 1982, vervielfältigt.

Für jeden, der einmal im Gefängnis sass, ist diese Strafe eine Hypotheke für das ganze Leben. Wenn es sich aber wie bei den Jugendunruhen nicht nur um Einzelne handelt, sondern um hunderte, wird diese Kriminalisierung eine Hypotheke für die ganze Gesellschaft, also für unsere eigene Zukunft. Im Zusammenhang mit den Jugendunruhen ist wohl schon genug Abschreckung passiert. Unserer Gesellschaft tut ein Schritt gut, der Angst und Frustration beseitigt und einen neuen Dialog ermöglicht. Dazu kann ein Straferlass dienen.
Wenn heute wieder stärker eine harte Linie gefordert wird, ist es unverständlich, warum damit gerade bei den Jugendlichen begonnen werden soll, die Gesetze übertreten haben. Amnestie verhindert, dass einige Leute der Bewegung zu Märtyrern werden.

2. Christliche Gründe: Versöhnung

Nur mit Strafen ist keine "Sache" erledigt. Jeder Mensch muss spüren, dass er nach einer Verfehlung gegen jemanden oder gegen eine Gruppe von Betroffenen angenommen wird. Jeder Mensch braucht Zeichen der Versöhnung, um eine Verfehlung positiv aufarbeiten zu können. Ohne diese Versöhnung verliert eine Strafe das erzieherische Moment und wird zerstörerisch.
Versöhnung entschuldigt das Vergehen nicht, aber ermöglicht gegenwärtige Blockierungen und Polarisierungen zwischen Jugendlichen und staatlichen Behörden abzubauen und in einem neuen Klima aufeinander zuzugehen.
Jesus hat sein eigenes Leben hingegeben, um uns zu versöhnen. Im Bewusstsein, dass wir selber immer wieder auf diese Versöhnung und auf Gnade angewiesen sind, können und sollen wir anderen Versöhnung anbieten. Die Amnestie als Gnadenakt ist ein starkes Zeichen der Versöhnung.

3. Friedenspädagogische Gründe

Durch die harten Gerichtsurteile werden junge Menschen, die ohnehin schon am Rand leben, noch weiter aus unserer Gesellschaft gedrängt. Eine Amnestie könnte ein Akt der Integration sein und damit ein Schritt zur Verwirklung von mehr Frieden. Dieses Zeichen würde die Kette von Gewalt unterbrechen. Angst und Aggression, die ständigen Begleiter beim Austragen von Konflikten mit Gewalt, könnten abgebaut werden.
Die Gründe, warum Jugendliche im Zusammenhang mit den Unruhen straffällig wurden, liegen nicht allein im bösen Willen der einzelnen jungen Menschen. Die Unruhen sind nur im Zusammenhang mit unserer gesamtgesellschaftlichen Situation verständlich, in der sich viele Jugendliche nicht mehr zurecht finden. Daher können wir die Schuld nicht nur einigen wenigen anlasten, die bei Ueberschreitungen beobachtet und verhaftet wurden. Ein Versöhnungszeichen der Behörden vermag vielleicht wieder Vertrauen der Jugend zu unserer Gesellschaft herstellen.

4. Juristische Gründe

Eine Anmestie muss vor allem auch juristisch begründet sein. Es ist vor allem unser rechtsstaatliches Gewissen, das uns als Christen fordert, auf diese juristischen Gründe der Amnestie hinzuweisen, auch wenn wir dabei mit einiger Kritik rechnen müssen.

Sowohl einzelne Urteile wie auch der ganze Stil der Rechtssprechung wurden wiederholt in den verschiedenen Medien kritisiert, so dass ein steigendes Misstrauen gegenüber der Gerichtsbarkeit festgestellt werden kann. (Um nur einige Beispiele zu nennen: Ausweitung der Strafbarkeit des Delikts Landfriedensbruch sowie die schwierige Beweislast dieses Delikts; das dadruch bedingte faktische Ausgehverbot bei Unruhen (Prof. Noll); drastische Erhöhung von Strafen für Krawalldelikte; Infragestellung der Rechtsgleichheit von Polizisten und Demonstranten etc.) Desgleichen wurde auch das Vorgehen der Ordnungskräfte immer wieder in Frage gestellt. Man denke nur an die Vorfälle gegenüber Medienschaffenden, welche die Meinungs- und Pressefreiheit doch zumindest tangieren. Es scheint auch, dass das Vorgehen der Ordnungskräfte zu sehr schon den Prozessverlauf bestimmt hat.

Dies sind einige Gründe, dass wir als engagierte Christen und Demokraten eine Amnestie für gerechtigertigt halten.

Amnestie für Polizisten?

Ursprünglich wollten wir die angeklagten Polizisten in dieser Ammestie einschliessen. Denn auch unter ihnen scheint es solche gegeben zu haben, die sich von der Stressituation einer Demonstration aus Zorn oder Angst zu Taten hinreissen liessen, deren sie unter "normalen" Bedingungen kaum fähig gewesen wären. Da aber inzwischen sämtliche angeklagten Polizisten faktisch amnestiert wurden, d.h. freigesprochen wurden, und nach Aussagen von Richtern auch nicht mehr mit einer Veruteilung von Polizisten zu rechnen sei, hat sich dies erübrigt."

4.4.2.3. Der politische Weg des Begehrens

Das Amnestiebegehren löste sofort eine breite Mediendiskussion aus. Die Initianten schrieben an den Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund, die Schweizerische Bischofskonferenz, die kantonalen Kirchenleitungen und die anderen kirchlichen Jugendverbände und baten um Unterstützung. Während die Kirchenleitungen das Begehren offiziell nicht unterstützten (vergl. Kapitel 4.6.2), fand es Unterstützung bei vielen kirchlichen und nichtkirchlichen Jugendverbänden, Parteien sowie kulturellen, sozialen und politischen Organisationen (vergl. Kapitel 4.6.1.3.). Am 11. August 1982 veröffentlichte die Weltwoche eine repräsentative Meinungsumfrage, wonach zwei Drittel der Schweizer eine volle oder teilweise Amnestie befürworteten (vergl. Kapitel 4.6.4). Diese Umfrage übte einen recht starken Einfluss auf die weitere

Diskussion aus, indem der Gedanke einer Amnestie nun auch auf bürgerlicher Seite ernstgenommen wurde und sich zum Beispiel die CVP der Schweiz im Sinne eines Kompromissvorschlages für eine Teilamnestie aussprach.

Die vorberatende Petitions- und Gewährleistungskommission des Nationalrates hatte am 1. September die Zuständigkeit des Bundes (und nicht der Kantone) bestätigt und am 26. Oktober 1982 Expertenhearings veranstaltet (58). Am 27. Oktober beschloss sie schliesslich, dem Parlament eine Teilamnestie vorzuschlagen. Damit wollte sie die Amnestie auf Mitläufer beschränken und Drahtzieher sowie Gewalttäter (gegen Personen oder Sachen) ausschliessen. Sie war auf den Straftatbestand des Landfriedensbruches und auf Personen unter 25 Jahren sowie auf in der Schweiz lebende Personen beschränkt (vergl. Kapitel 4.6.6). Eine Kommissionsminderheit von 5 SP-Nationalräten verlangte eine weitergehende Amnestie, die auch die Straftatbestände Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte sowie Hausfriedensbruch eingeschlossen und keine Altersbegrenzung beinhaltet hätte. Die Kommissionsmehrheit lehnte diesen Antrag ab, weil sie "Täter, die Gewalt gegen Personen und Sachen angewendet haben, von der Amnestie ausschliessen" wollte und "weil bei Einbezug von Art. 186 (Hausfriedensbruch) sämtliche Häuserbesetzungen amnestiert würden" (59). (Eine andere Kommissionsminderheit aus FDP und SVP verlangte, keine Amnestie zu gewähren). Der Vorschlag der Petitionskommission auf eine sehr beschränkte Teilamnestie hätte nach Unterlagen der Kommission von den rund 1300 gesamtschweizerisch im Zusammenhang mit den Jugendunruhen strafverfolgten Personen nur "einige Dutzend" (60) amnestiert, also ca. 3-10 %.

Die Initianten lehnten diesen Vorschlag ab, da eine solch kleine Gruppe von Amnestierten keine Befriedung bewirken könne und eine Aufteilung in naive Mitläufer und berechnende Drahtzieher nicht akzeptabel sei. Diese Teilamnestie stelle zudem "keinen effektiven Schritt der Versöhnung dar", und "zielt am Grundgedanken einer Amnestie, die bedingungslos gewährt wird, vorbei (Vergebung soll 'nicht sieben Mal, sondern siebzig Mal sieben Mal' gewährt werden, Matth. 18,22)".

---

58 Hearings mit: Beck, Sektion Strafrecht, Bundesamt für Justiz; Hofer, Bundesamt für Justiz; Hauenstein, Bundesanwaltschaft; Schultz, Strafrechtsprofessor Bern; Knecht, Staatsanwalt des Kantons Zürich; Farin, Präsident des Strafgerichts Basel; Lob, Rechtsanwalt, Lausanne; Gsell, Rechtsanwalt Zürich; Kappeler, SKJV; Stückelberger, JKS. Vertreter der Jugendbewegung wurden keine eingeladen.

59 Stenographisches Bulletin von National- und Ständerat, 1982, 1643.

60 Tages-Anzeiger, 28.10.1982, 5.

Die Initianten gestanden ein, "dass auch wir Jugendverbände uns schuldig gemacht haben, indem wir zu wenig deutliche Schritte unternommen haben, die Anliegen der Betroffenen ernstzunehmen und indem wir zuwenig konkrete und gewaltfreie Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt haben. Wir vermissen aber ein Eingeständnis der Mitverantwortung und der Unterlassungen von staatlicher und politischer Seite gegenüber den Anliegen der Jugendbewegungen" (61).

Im November und anfangs Dezember folgte eine neue, heftige Mediendiskussion und eine zweite Welle von Unterstützungen. Am 9. und 14. Dezember 1982 wurde dann nach einer siebenstündigen Debatte im Nationalrat der Antrag der Kommissionsmehrheit auf eine Teilamnestie mit 99:79 Stimmen abgelehnt. Anschliessend verwarf am 14. Dezember der Ständerat mit 31:8 Stimmen das Begehren ebenfalls. Die Initianten bezeichneten den Parlamentsentscheid als "vertane Chance":

"Die eigentlichen Verlierer sind dabei nicht unsere Verbände, sondern die direkt betroffenen Jugendlichen und unser Staat. Das Parlament hat eine Chance vertan, ein konkretes Zeichen der Versöhnung zu setzen...Eine grundlegende Voraussetzung für eine Amnestie sei eine gesellschaftliche Ausnahmesituation. Wir verstehen nicht, warum diese Voraussetzung für Steuerhinterzieher gegeben war, aber nicht bei den Jugendunruhen, die Ausdruck echter gesellschaftlicher Probleme waren. Es scheint wieder einmal, dass es einfacher ist, genügend Unterstützung für materielle Interessen zu finden, als grundlegenden gesellschaftlichen Werten politisch zum Durchbruch zu verhelfen.
Wir sind enttäuscht über die ängstliche Haltung vieler Parlamentarier. Gegner und Befürworter der Amnestie, namentlich auch Bundesrat Kurt Furgler, behaften wir auf ihr Versprechen, den Dialog mit allen Jugendlichen zu suchen und eine aktive Jugendpolitik zu betreiben. Wir hoffen, dass die Anliegen, die hinter dem Amnestiebegehren standen, eine Vertrauensbasis für eine gemeinsame Zukunftsbewältigung schaffen, die auf allen Ebenen, von jedem Einzelnen aufgenommen wird".(62)

Ebenfalls am 14. Dezember lehnte der Grosse Rat des Kantons Waadt mit grosser Mehrheit und in Anlehnung an die Bundesversammlung ein Amnestiebegehren des Demokratischen Manifestes des Kantons Waadt für die Mitglieder der Lausanner Jugendbewegung ab (63). Ende Januar 1983 ergab eine zweite repräsentative Meinungsumfrage

---

61 Pressecommuniqué von SKJV/JKS, 28.10.1982, vollumfänglich in: Schweiz. Evang. Pressedienst, 4.11.1982, 10.

62 Pressecommuniqué von SKJV/JKS vom 14.12.1982, KIPA vom 14.12. 1982.

63 La Suisse, 15.12.1982.

ähnlich wie im August 1982, dass zwei Drittel der Bevölkerung eine Teilamnestie befürwortet hätten.

4.4.3 Die Machtmittel der kirchlichen Jugendverbände

Die kirchlichen Jugendverbände versuchten mit ihrem Amnestiebegehren im politisch-gesellschaftlichen Konflikt der Jugendunruhen zu vermitteln. Der Machtkampf zwischen Staat und Jugendbewegung schien sich durch das Auseinanderfallen der Bewegung und durch die juristische "Erledigung" der Jugendunruhen durch die Strafprozesswelle zugunsten des Staates zu entscheiden, ohne aber den innenpolitischen Frieden wiederherzustellen. Eine Vermittlung in einem solchen Machtkampf ist nur möglich, wenn die Vermittler, hier die Jugendverbände selber Machtmittel einsetzen können (64). SKJV und JKS setzten folgende "Machtmittel" ein:

1. Mit dem Amnestiebegehren wurde das jedermann zugängliche demokratische Petitionsrecht benutzt. Die Petition ist zwar ein politisch-juristisch schwaches, häufig aber öffentlichkeitswirksames und damit bewusstseinsbildendes Mittel.

2. JKS und SKJV sind Verbände. Verglichen mit anderen Interessenverbänden (vergl. dazu Kapitel 2.1.3.6. und 2.2.3.6.) ist die politische Stellung der Jugendverbände zwar sehr schwach (65), aber sie verfügen doch über die typischen Merkmale eines Verbandes wie Verbandsbasis und Infrastruktur.

3. Die Verbandsfunktionäre konnten ihr Wissen und einen gewissen zeitlichen Einsatz für die Amnestiepetition einbringen (66). Finanziell hatten sie ausser den regulären Lohnkosten und verbandsinternen Informationsmöglichkeiten keine Mittel.

4. Ein gewichtiges Machtmittel und eine Erklärung dafür, warum die Petition so ernst genommen wurde, war das moralische Image der kirchlichen Jugendverbände. Gerade von bürgerlicher Seite wurden deren Mitglieder in Abgrenzung von den "Chaoten" der Jugendbewegung als sogenannt konstruktive, integrierte Jugend-

---

64 Zum Begriff Machtmittel vergl. Kp. 3.6.2.

65 So auch Alfons Sonderegger: Schweizer Jugendverbände im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklung, in: G. Mugglin,1983, 10f, 14f.

66 Der zeitliche Einsatz der verschiedenen angestellten Mitarbeiter von SKJV und JKS für die Amnestie betrug gesamthaft ca. 1 Stelle ein halbes Jahr lang. Hauptaufgaben waren Medienarbeit, Lobby-Arbeit bei den Parlamentariern sowie Information und Diskussion in den eigenen Verbänden.

liche und die Arbeit der Jugendverbände als "wertvoll" bezeichnet (67). Die Initianten betonten zwar wiederholt, dass diese Trennung in brave und randalierende Jugendliche nicht haltbar sei. Eine gewisse moralische Stärke konnte das Amnestiebegehren auch dadurch erreichen, dass sich die kirchlichen Jugendverbände nicht für eigene Interessen, sondern für jene anderer, nämlich straffällig gewordener Jugendlicher einsetzten. Einige Gegner lehnten dies zwar als falsche Solidarisierung ab, viele attestierten den kirchlichen Verbänden aber ehrliches Bemühen um eine Versöhnung.

5. Die kirchlichen Jugendverbände haben keine direkte Teilhabe am politischen "Elitenkartell". Damit entfällt ihnen ein wesentliches Machtmittel. Sie nehmen aber doch indirekt teil, indem einige Politiker selbst einmal in einem Jugendverband leitend tätig waren und innerlich diesen Verbänden noch verbunden sind.

6. Die kirchlichen Jugendverbände verfügen wie die Kirchen im AJZ-Engagement über ein christliches Normen- und Legitimationssystem, das als Machtmittel zu bezeichnen ist (so auch Kapitel 3.6.2). So schien der Begriff der Versöhnung eine unmittelbare Evidenz zu haben. Er spielte in der Amnestiediskussion eine wichtige Rolle.

7. Die geistlichen Mittel der kirchlichen Verbände sind nicht zu unterschätzen (vergl. Kapitel 3.6.2., Anm.3,). In Gebeten, Liedern (68), Gottesdiensten und Bibelarbeit suchten Jugendgruppen Orientierung und Stärkung.

8. Der gewisse Freiraum, der kirchlichen Jugendverbände innerkirchlich gewährt wird, weist einerseits auf deren geringe Macht hin, denn Freiräume werden eher denen gewährt, die politisch keine Macht haben. Andererseits ermöglichte dieser Freiraum eine Vermittlerrolle, indem diese Verbände unabhängig von den Kirchenleitungen und staatlichen Gremien den Amnestievorstoss unternehmen konnten.

---

67 So CVP-Nationalrat Beda Humbel in der Nationalratsdebatte vom 9.12.1982: "Wir können ja sehr dankbar sein, dass wir solche Jugendorganisationen haben...Wir müssen den vielen einsatzfreudigen Leitern auch Mut mit auf den Weg geben für ihre für unseren Staat so wertvolle Arbeit im Dienste unserer Jugend." (Stenographisches Bulletin des Nationalrates, 1982, 1665).

68 Zum Beispiel das unter Jungen beliebte Lied "Herr, gib mir Mut zum Brückenbauen. Gib mir den Mut zum ersten Schritt." (Oekum. Jugendgesangbuch Kumbaya, Zürich 1980, Nr. 233) wurde oft gesungen und hatte sicher einen Einfluss auf Motivation und Zielrichtung des Amnestiebegehrens.

9. Ein Machtmittel ist auch die Wahl des Zeitpunktes einer Aktion. Der von den Initianten nicht voraussehbare Abbruch des Zürcher AJZ zwei Monate vor Einreichen der Petition war ein wesentlicher Faktor, dass dieses Amnestiebegehren ungleich viel ernster genommen wurde als die bisherigen Amnestievorstösse. Der Abbruch des AJZ wirkte wie ein staatlicher Schlussstrich unter die Jugendunruhen. Die psychologische Bereitschaft, mit einer Amnestie einen juristischen Schlussstrich zu ziehen, war zu diesem Zeitpunkt viel grösser als zur Zeit der Demonstrationen.

Die kirchlichen Jugendverbände konnten eine Vermittlerrolle übernehmen, weil sie Machtmittel beider Konfliktparteien einsetzen konnten. Als gesellschaftlich integrierte Institutionen benutzten sie einerseits traditionelle demokratische Mittel wie die Petition. Sie hatten andererseits direkten Zugang zu Leuten aus der Bewegung und ein Stück weit ihr Vertrauen sowie auch den notwendigen Bewegungsspielraum.

4.4.4 Situationsanalyse und Verständnis von Vermittlung

4.4.4.1 Situationsanalyse

Wichtig für das Amnestiebegehren war, von welcher Einschätzung der gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation die Initianten ausgingen (69). Diese Analyse kann mit vier Stichworten umschrieben werden: Ausnahmesituation, Symptombekämpfung, Schuldverdrängung, Sackgasse.

Ausnahmesituation: "Die Jugendunruhen mit vielen Strafverletzungen, die unter normalen Bedingungen nicht vorgekommen wären und die erst noch mit aussergewöhnlich harten Strafen geahndet wurden, kennzeichnen für uns eine Ausnahmesituation, die eine Amne-

---

69 Dieses Kapitel, wie auch Kapitel 4.4.5 stützt sich im Wesentlichen auf die wenigen offiziellen schriftlichen Dokumente der Petenten, die sich in der Grundhaltung aber mit den zahlreichen mündlichen Aussagen in Radio- und Fernsehsendungen decken: Text des Amnestiebegehrens und Erläuterungen vom 18.5. 1982; Pressecommuniqués vom 28.10.1982, 3.12.1982, 14.12.1982; spot (Zeitschrift der Jungen Kirche und anderen) Nr. 59, Okt. 1982; Krawallamnestie wäre ein wichtiger Akt der Versöhnung. Interview mit Markus Kappeler, Zentralsekretär des SKJV, Tages-Anzeiger vom 7.7.1982, 41; Christoph Stückelberger: Amnestie - ein Angebot des Rechtsstaats. NZZ vom 28.7.1982, 23; derselbe: Zuerst Krawall, dann Straferlass? Reformierter Kirchenbote für den Kanton Zürich, Nr. 10 A, 1.10.1982, 5.

stie als Ausnahmeregelung rechtfertigen" (70). Es gehe "um eine gesellschaftliche Krise" (71) und nicht einfach um kriminelle Handlungen einzelner Jugendlicher. Dass es eine aussergewöhnliche Lage sei, sei auch an der hohen Zahl von gleichen Strafrechtsverletzungen in kurzer Zeit an einem Ort erkenntlich. Weil die Jugendunruhen als Ausnahmesituation zu betrachten seien, fanden die Initianten "die Anklagen im Zusammenhang mit den Jugendunruhen wenig differenziert und die Rechtssprechung bedauerlich hart" (72).

Symptombekämpfung: Mit der Bestrafung Jugendlicher "bekämpft man Symptome der Jugendunruhen, statt deren Ursachen anzugehen" (73). Die kirchlichen Jugendverbände betonten, dass viele Jugendliche aus ihren eigenen Reihen "auch an Ursachen leiden, welche die Jugendunruhen hervorgebracht haben" (74) und "die Probleme, die hinter den Jugendunruhen stecken, nicht bloss die Probleme einer kleinen Minderheit sind" (75). So seien viele Jugendliche orientierungslos und einer starken strukturellen Gewalt ausgesetzt (76). Die Initianten lehnten damit auch die Drahtziehertheorie ab, wonach die Jugendunruhen vom Ausland importiert und von wenigen Drahtziehern inszeniert seien. Mit der Verurteilung angeblicher Drahtzieher würden die Ursachen der Unruhen nicht behoben, vielmehr gehe es darum, die Berechtigung gewisser Anliegen der Jugendbewegung anzuerkennen(77).

Eine weitere Analyse der Ursachen folgt nicht, da zum Zeitpunkt der Lancierung des Amnestiebegehrens schon so viele Analysen erstellt wurden, dass die Jugendverbände keine neue anfügen wollten. Sie verweisen auf die Thesen der Eidgenössischen Jugendkommission von 1980 und die sogenannten Antithesen von Jeanne Hersch.

---

70 Erläuterungen..., 1.

71 Ch. Stückelberger, NZZ vom 28.7.1982, 23.

72 Amnestiebegehren, 18.5.1982, 1. Die Rechtssprechung in den Krawallprozessen wurde sehr hart kritisiert vom ehemaligen Bezirksanwalt Peter Schneider in seinem Buch: Unrecht für Ruhe und Ordnung, Zürich 1982. Schneiders Grundthesen, dass die richterliche Unabhängigkeit nicht mehr gewährt sei, sondern die Richter "im Griff der Politik" seien (246ff) und der Rechtsstaat vom Bürgertum her gefährdet sei (253ff), stiessen bei der Justiz auf heftige Kritik.

73 Amnestiebegerhren, 18.5.1982, 1.

74 Ebd.

75 Brief von SKJV und JKS an die Mitglieder der stände- und nationalrätlichen Petitionskommission, August 1982.

76 Erläuterungen..., 2.

77 Ebd.

Schuldverdrängung: Jugendliche hatten sich mit Gesetzesüberschreitungen schuldig gemacht. Versöhnung durch Amnestie "entschuldigt das Vergehen nicht" (78). Man könne die Schuld aber auch nicht nur der Jugendbewegung anlasten. "Dass es zu Situationen kam, die Jugendkrawalle auslösten, liegt nicht einfach in der Schuld der Jugendlichen. Dafür tragen wir alle Mitverantwortung. Wenn schon Reue verlangt wird, dann müsste sie auch von den Politikern der betroffenen Städte geleistet werden" (79). Die Situation sei so verhärtet, weil ein Eingeständnis der Mitschuld und Mitverantwortung von staatlicher Seite fehle (80). SKJV und JKS betonten ihrerseits, "dass auch wir Jugendverbände uns schuldig gemacht haben, indem wir zu wenig deutliche Schritte unternommen haben, die Anliegen der Betroffenen ernst zu nehmen und indem wir zu wenig konkrete und gewaltfreie Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt haben" (81).

Sackgasse: Weil Schuld verdrängt und nur Symptome bekämpft würden, weil die Jugendbewegung in einer Märtyrerrolle verharre und der Staat die Probleme mit juristischen Sanktionen beseitigen wolle, bestehe eine "Sackgasse" (82). Die Jugendbewegung wie die Politiker seien zu einem echten Dialog nicht bereit. Es herrsche ein "Klima der gegenseitigen Verteufelung und Verdächtigung"(83). Ein ungewöhnlicher Schritt sei nötig, um in dieser Situation weiter zu kommen (84). Der offizielle Slogan des Amnestiebegehrens hiess daher: "Amnestie - Weg aus der Sackgasse".

4.4.4.2 Verständnis von Vermittlung

Die beiden kirchlichen Jugendverbände bezeichneten sich selber nie als Vermittler. Als Ziel der Amnestie bezeichneten sie aber eindeutig die Vermittlung zwischen den polarisierten Gruppen der Gesellschaft. Ziel sei, "gemeinsam neue Wege zu beschreiten, eine Vertrauensbasis für eine gemeinsame Zukunftsbewältigung zu schaffen" (85), "die Polarisation in unserer Gesellschaft abzubauen" (86). Die Amnestie soll den abgebrochenen Dialog wieder in Gang bringen und "den sozialen Frieden wieder herstellen" (87) und ein

---

78 Erläuterungen..., 3.
79 Brief an die Petitionskommission vom August 1982.
80 Pressecommuniqué von SKJV/JKS vom 28.10.1982.
81 Ebd.
82 Text des Amnestiebegehrens vom 18.5.1982.
83 Ch. Stückelberger, Kirchenbote für den Kanton Zürich, 1.10. 1982, 5.
84 Text des Amnestiebegehrens.
85 Pressecommuniqué vom SKJV/JKS vom 14.12.1982.
86 Pressetext von SKJV/JKS vom 3.12.1982.
87 Erläuterungen..., 1.

"Zeichen der Versöhnung setzen" (88). Aus diesen Zielen geht ein dreifaches Vermittlungsverständnis hervor (89):

a) Die Initianten verstanden sich im Dienste der innenpolitischen Befriedung zunächst als neutrale Vermittler (90). Das geht auch daraus hervor, dass sie die Amnestie ursprünglich auch für angeklagte Polizisten erbitten wollten, also für die Akteure beider Konfliktparteien.

b) Die kirchlichen Jugendverbände ergriffen zugleich Partei für die Bewegung, indem sie sich für die Amnestierung von Leuten aus der Bewegung einsetzten und viele ihrer Anliegen als berechtigt betrachteten, da sie "nicht bloss die Probleme einer kleinen Minderheit sind" (91). Die Amnestieforderung war auch insofern bewusst einseitig, als sie von den Erwachsenen, konkret von den Staatsvertretern einen ersten, einseitigen Schritt auf die Jugendlichen zu erwartete: "Wenn jeder zuerst vom andern einen Schritt verlangt, kommen wir nie weiter. Dabei muss der Stärkere, in diesem Fall ist das der Staat, den ersten Schritt tun" (92). Die Jugendverbände hofften, dass dieser erste Schritt des Stärkeren auf der Gegenseite einen entsprechenden Abbau der Verhärtung und des Feindbildes Staat bewirken könnte.

   Das Amnestiebegehren hatte primär den Konflikt zwischen Jugendbewegung und Staat im Blickpunkt. Andere Konfliktfelder blieben offen, so wurden keine Aktionen zur Vermittlung zwischen Jugendbewegung und betroffenen Geschäftsleuten, die durch die Unruhen zum Teil grossen Sachschaden hinnehmen mussten, in die Wege geleitet. Nicht zuletzt deshalb wurde den kirchlichen Jugendverbänden einseitige Parteinahme für die Bewegung vorgeworfen.

c) Neben einer gewissen Parteinahme für die Bewegung betonten die Initianten auch ihre Unabhängigkeit von der Bewegung wie vom Staat. Sie bezeichneten sich selber zwar nie als unabhängige dritte Kraft, waren es aber in der Tat und zwar durch drei Faktoren: 1. Als Jugendverbände waren sie weder soziale Bewe-

---

88 Dieser Begriff wurde oft gebraucht, z.B. im Brief von SKJV und JKS an die Mitglieder des Nationalrates und des Ständerates vom 18.5.1982.

89 Im Folgenden werden die drei Modelle von Vermittlung von Kp. 3.6.3 wieder aufgenommen.

90 Zum Neutralitätsbegriff vergl. Kp. 3.6.3, Anm.155.

91 Brief der Initianten an die Petitionskommission vom August 1982.

92 Pressecommuniqué der Initianten vom 3.12.1982.

gungen noch staatliche oder halbstaatliche Organisationen. Als kirchliche Jugendverbände waren sie zudem parteipolitisch unabhängig. 2. Indem sie die Gewaltanwendung der Bewegung wie der Polizei ablehnten (93), betonten sie ihre Unabhängigkeit von beiden Seiten. 3. Die christliche Begründung der Amnestieforderung unterschied sie von den übrigen Amnestieforderungen der Bewegung oder von Linksparteien und stärkte damit die Chance eines unabhängigen dritten Weges.

Bei den kirchlichen Jugendverbänden standen die parteinehmende Vermittlung und die Vermittlung als unabhängige dritte Kraft im Vordergrund, während die neutrale Vermittlung - das zeigten auch die Reaktionen auf das Begehren - weniger deutlich zum Ausdruck kam.

4.4.5 Topoi Versöhnung, Gnade, Recht

Die Initanten begründeten die Amnestie mit drei zentralen Begriffen: Versöhnung, Gnade, Recht. Diese für die Jugendverbände handlungsweisenden und legitimierenden Topoi (94) prägten die Amnestiediskussion wesentlich.

4.4.5.1 Versöhnung

Die Amnestie wurde schon im Petitionstext als ein "Zeichen der Versöhnung" bezeichnet (wobei Versöhnung und Vergebung im folgenden weitgehend synonym verwendet wurden). Vergebung und Gnade "gehören zum Zentrum des christlichen Glaubens" (95). Das Wesen der christlichen Versöhnung bestehe darin, dass sie allen zugesprochen sei und "bedingungslos angeboten werden soll" (96). "Versöhnung ist für uns eine Haltung, die 'Neues in Gang setzen kann, die einen Schritt zum anderen hin - ohne Sanktion - markiert" (97). Damit wurden von den kirchlichen Jugendverbänden drei Merkmale der christlichen Versöhnung genannt: Unteilbarkeit, Bedingungslosigkeit und Einseitigkeit. Dieses Versöhnungsverständnis widersprach jenem der Amnestiegegner diametral: Sie be-

---

93 "Wir lehnen die Gewaltanwendung aller Beteiligten ab" (Stellungnahme des Bundesvorstandes der Jungen Kirche zu den Jugendunruhen, 12.2.1981, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 122).

94 Zum Begriff Topos vergl. Kap. 3.6.4.

95 Stellungnahme der Initianten, NZZ vom 28.7.1982, 23.

96 Pressecommuniqué der Initianten vom 3.12.1982. Aehnlich in demjenigen vom 28.10.1982.

97 Brief der Initianten an National- und Ständerat vom 18. Mai 1982.

tonten, Versöhnung könne höchstens einem kleinen Teil angeboten werden (Teilamnestie), verlange von den zu Amnestierenden Reue als Vorbedingung und der Staat könne nur einen Schritt tun, wenn die Jugendlichen ihrerseits einen ersten Schritt täten. Die Jugendverbände verwiesen in ihrer Versöhnungshaltung auf die Versöhnungstat Jesu Christi: "Jesus hat sein eigenes Leben hingegeben, um uns zu versöhnen. Im Bewusstsein, dass wir selber immer wieder auf diese Versöhnung und Gnade angewiesen sind, können und sollen wir anderen Versöhnung anbieten" (98).

Als Wirkung dieser Versöhnung erhofften die Initianten, "den sozialen Frieden wieder herzustellen...,Verfehlungen positiv aufarbeiten zu können...,das Vertrauen der Jugend zu unserer Gesellschaft herzustellen" (99). Eine solche Amnestie sei eine "vertrauensbildende Massnahme" (100).

4.4.5.2 Gnade

Die Initianten brauchten anfänglich den Begriff Gnade nie. Erst nachdem ihn die Medien einbezogen hatten (101) - nicht zuletzt durch den Begriff "Gnadenakt" als Uebersetzung für Amnestie - waren JKS und SKJV gezwungen zu präzisieren, was für sie Gnade bedeutete. Dies geschah durch eine vierfache Abgrenzung:

Viele Gegner der Amnestie sahen zwischen Gnade und Recht einen fundamentalen Gegensatz. Wer für den Rechtsstaat war, musste deshalb Gegner eines Gnadenaktes sein. Die NZZ warnte mit Berufung auf Heinrich Pestalozzi davor, "das Recht im Mistloch der Gnade zu ersäufen" (102). Für die Initianten hingegen bestand zwischen Recht und Gnade kein Gegensatz (103). Gnade hebe das Recht nicht auf, sondern sei ein "Sicherheitsventil des Rechts" (104).

---

98 Erläuterungen zum Amnestiebegehren, 3.

99 Ebd.

100 NZZ vom 28.7.1982, 23.

101 Zuerst Markus Maurer: Gnade - ein Attribut menschlicher Politik, in: Evangelische Woche, Hrsg. EVP, 3. Juni 1982; Hugo Bütler postulierte demgegenüber in der NZZ, "dass in einem demokratischen und rechtsstaatlichen Gemeinwesen die Versöhnung über den Weg des Rechts mehr wert ist als Aussöhnungsversuche durch Gnadenakte" (NZZ, 17.7.1982). Und ein bekannter Exponent der Zürcher Jugendbewegung machte Schlagzeilen mit seinem Satz "Wir fordern unser Recht und nicht Gnade" (Interview mit Achmed von Wartburg, Neue Zürcher Nachrichten, 21.8.1982).

102 NZZ vom 17.7.1982.

103 NZZ vom 28.7.1982, 23.

104 Ch. Stückelberger, Kirchenbote für den Kanton Zürich, 1. Okt.

Viele Befürworter der Amnestie unterstützten einen Gnadenakt, erhofften sich aber als Gegenleistung Reue, Dankbarkeit und Anpassung von den jugendlichen Straftätern. Mit Besorgnis wurde deshalb oft die Frage gestellt, ob mit einer Amnestie garantiert wäre, dass auf den Strassen Ruhe einkehren und eine Reintegration ermöglicht würde. "Sehnen sich die jungen und älteren Randalierer nach Rückkehr ins Staatswesen, bereuen sie ihre Handlungen?", fragte eine Leserbriefschreiberin (105).

Als zweite Abgrenzung hielten die Initianten fest, Gnade sei "ein Wagnis, weil man nie ganz sicher sein kann, ob der andere einen Schritt tun wird" (106). Ein Gnadenakt werde als Provokation empfunden, wenn Anpassung und Dankbarkeit als Gegenleistung verlangt werden.

Sozialdemokratische Befürworter der Amnestie waren skeptisch gegen eine christliche Verbrämung politischer Anliegen. So schrieb Nationalrat und Staatsrechtler R. Bäumlin: "Ich würde mich jetzt nicht auf Gnade im christlichen Sinn berufen. Es geht für mich um eine Frage der politischen Vernunft. Gnade im christlichen Sinne können nicht Menschen gewähren. Menschen können nicht darüber verfügen. Gnade als nachsichtiges Verzeihen in bestimmten Umständen ist aber ein Gebot der politischen Vernunft und der Menschlichkeit" (107). Die kirchlichen Jugendverbände hingegen beriefen sich bewusst auf Gnade im christlichen Sinn als ein Geschenk: "Gnade ist der Motor, die Wurzel des Lebens. Alles ist auf Gnade aufgebaut, weil unser Leben ein Geschenk ist. Gnade durchbricht das starre Herrschen und Beherrschtwerden" (108).

Die vierte Abgrenzung betraf jenen Teil der Jugendbewegung, der einen Gnadenakt von staatlicher Seite als "Alibiübung" (109) ablehnte und eine Amnestie nur unterstützen konnte "aus dem Bewusstsein heraus, dass wir nichts Unrechtes getan haben und deshalb auch nicht bestraft werden sollen" (110). Demgegenüber erhofften sich die kirchlichen Jugendverbände von einem Gnadenakt gerade auch ein Eingeständnis der Mitschuld von jugendlicher Seite sowie eine Stärkung des Vertrauens Jugendlicher in die Wandelbarkeit staatlicher Machtträger.

1982. Der Begriff stammt vom Juristen Jhering: Der Zweck im Recht, Bd. 1, 428.

105 Lore Dürr: Vergebung und Gnade. Leserbrief NZZ vom 27.8.1982.

106 Ch. Stückelberger, Kirchenbote für den Kanton Zürich vom 1. Okt. 1982.

107 R. Bäumlin: Jugendliche sollen die Welt der Erwachsenen in Frage stellen, Interview, spot Nr. 59, Oktober 1982, 7f.

108 Ebd., 9.

109 So Achmed von Wartburg, Neue Zürcher Nachrichten, 21.8.1982.

110 Ebd.

Die kirchlichen Jugendverbände betrachteten Gnade also als Ergänzung und Vertiefung des Rechts, als bedingungsloses Angebot, als Geschenk und als Befreiung vom Zwang zur Unschuld.

4.4.5.3 Recht

Die kirchlichen Jugendverbände betonten, dass sie mit der Amnestie auf dem Boden des Rechts stehen und die Amnestie ein demokratisches Mittel des Rechtsstaates sei, das allerdings nur selten einzusetzen sei (111). Sie kritisierten nicht den Rechtsstaat als solchen wie Teile der Jugendbewegung, nur die bestehende Rechtspraxis. Sie fanden "die Rechtssprechung bedauerlich hart" (112) und eine Verurteilung so vieler junger Menschen "verhängnisvoll für unseren Staat" (113). Die Kriminalisierung vieler Jugendlicher sei ein schlechtes Mittel der Erziehung. Die Kritik der bestehenden Rechtspraxis richtete sich gegen die "Ausweitung der Strafbarkeit des Delikts Landsfriedensbruch" und die "Infragestellung der Rechtsgleichheit von Polizisten und Demonstranten" (114). Trotz dieser Kritik standen die positiven Erwartungen an das Recht im Vordergrund: Das Ziel des Rechtsstaates sei der soziale Friede. Man solle "den Spielraum, den das Recht zulässt, auch wirklich ausschöpfen" (115). Das Recht sei für den Menschen da und nicht der Mensch für das Recht. Hinter solchen Aussagen steht eine Rechtsauffassung, die den Rechtspositivismus (116) ablehnt und sich an einem auf Friede, Gerechtigkeit und Menschlichkeit ausgerichteten normativen Recht orientiert. Dieses Rechtsverständnis wurde auch neutestamentlich begründet (117).

---

111 Erläuterungen zum Amnestiebegehren, 1.

112 Amnestiebegehren, 2.

113 Erläuterungen zum Amnestiebegehren, 2.

114 Ebd., 3.

115 Die Jugendunruhen, Herausforderung und Chance. Eine Stellungnahme des Bundesvorstandes der JKS, 12.2.1981, in: Ch. Stükkelberger/V. Hofstetter 1981, 122.

116 Der Rechtspositivismus akzeptiert nur das positive, staatlich gesetzte und anerkannte Recht und lehnt vorstaatliche, allgemein gültige und überzeitliche Rechtsnormen ab. Während Luther's Zwei-Reiche-Lehre eine unverkennbare Nähe zum Rechtspositivismus hat, "scheint sich in der Gegenwart eine Revision der traditionell theologischen Befürwortung des Rechtspositivismus anzubahnen" (so Ernst Wolf/Gerhard Sauter, Artikel Recht, EStL, Sp. 1961). Die auf der Königsherrschaft Christi beruhende christologische Rechtsbegründung (zum Beispiel Karl Barth, Rechtfertigung und Recht) widerspricht dem Rechtspositivismus deutlich.

117 Die Initianten stützten sich unter anderem auf Sigried Meurer: "Die für das Neue Testament charakteristische Auffassung

So standen sich in der öffentlichen Diskussion um die Amnestie zwei Rechtsverständnisse gegenüber. Während die Amnestiebefürworter den sozialen Frieden, und einen klar begrenzten Rechtsverzicht, d.h. einen Verzicht des Staates auf seinen Rechtsanspruch, bejahten (117a); die Versöhnung und die Gerechtigkeit als Ziel des Rechts betonten, lehnten die Gegner die Amnestie mit Hinweis auf Rechtssicherheit und Rechtsgleichheit scharf ab. Die Initianten betrachteten die Amnestie allerdings nie als Gegensatz zu Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit (118).

4.5 Vergleich der nichtkirchlichen Amnestievorstösse mit dem kirchlichen Amnestiebegehren

4.5.1 Exkurs: historische Amnestievorstösse in der Schweiz 1848-1987

Die Möglichkeit der Amnestie existiert in der Schweiz seit 1848 und ist in Art.85 Abs.7 der Bundesverfassung festgelegt. Zwischen 1855 und 1987 wurden auf Bundesebene 20 Amnestiepetitionen geprüft, 18 davon durch das Parlament und 2 Steueramnestien als

---

vom Recht zielt einzig und allein auf Frieden und Versöhnung, nicht aber auf Strafe und Vergeltung. Die Aufgabe aller Rechtspraxis besteht nach den Zeugnissen des Neuen Testaments darin, die Gemeinschaft zu schützen, das Heil des Rechtsbrechers nicht aus den Augen zu verlieren, den Frieden zu erhalten oder wieder herzustellen." (Sigried Meurer: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens, Zürich 1972, Klappentext. Aehnlich Seite 174, zitiert in "Amnestie für Jugendliche", Leiterbrief der Jungen Kirche Nr. 215/4, August 1982, 7).

117a Die Möglichkeit des freiwilligen Verzichts auf einen Rechtsanspruch hat auch theologische Wurzeln: Die durch Glauben erlangte Freiheit macht frei zu einem Rechtsverzicht, z.B. zu einem Verzicht auf die jedem Menschen zustehenden Menschenrechte. "Im Glauben ist der Mensch vom Zwang zur Selbstverwirklichung befreit. Die Bereitschaft, um der Freiheit der andern willen auf die Wahrnehmung eines eigenen Freiheitsanspruchs zu verzichten, ist selbst ein Ausdruck von Freiheit. Deshalb ist die Möglichkeit des Rechtsverzichts ein grundlegender Aspekt eines jeden Rechtsverständnisses." (W.Huber/ H.E. Tödt: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977, 185). Dabei ist allerdings zwischen einem individuellen und einem staatlichen Rechtsverzicht zu unzterscheiden.

118 NZZ, 28.7.1982, 23.

Bundesratsbeschlüsse. Dazu kamen verschiedene kantonale Amnestien für Delikte, für die die Kantone zuständig waren. 8 eidgenössische Amnestien wurden gutgeheissen (vergl. Graphik 14) (119). Alle drei angenommenen Amnestien des letzten Jahrhunderts betrafen politische Ereignisse, alle fünf angenommenen des 20. Jahrhunderts betrafen finanzielle Delikte (Höchstpreisüberschreitungen und Steuerhinterziehungen). Das zeigt, dass die Politiker dieses Jahrhunderts eher bereit waren, bei wirtschaftlichen Delikten eine Ausnahmesituation anzuerkennen als bei sozialpolitischen Auseinandersetzungen wie dem Generalstreik. Die Entwicklung seit 1975 zeigt eine starke Zunahme der Amnestiebegehren. Mehr als ein Viertel aller Begehren seit 1855 wurden in den letzten zehn Jahren eingereicht, wobei die Amnestierung von Mitgliedern sozialpolitischer Bewegungen wie der AKW-Gegner, der Dienstverweigerer, der Jugendbewegten oder der Jurassier im Vordergrund stand.

Bei den kantonalen Amnestien ging es vor allem um Steueramnestien (z.B. im Kanton Zürich fünf seit 1936!), vereinzelt auch um politische Delikte. So fanden im November 1917 blutige Unruhen statt. 1919 sistierte dann das Obergericht auf Antrag einer kantonsrätlichen Kommission die Urteile gegen 63 wegen Aufruhrs verurteilte Demonstranten.

4.5.2 Exkurs: Amnestiebegehren in der BRD

Amnestien werden in vielen Ländern gewährt. Nicht nur in repressiv regierten Ländern Südamerikas wie die Generalamnestie für 250 politische Häftlinge und 6000 Guerilleros in Kolumbien im November 1982 (120) oder des Ostblocks wie die Generalamnestie für 652 politische Häftlinge und 35 000 politische Straftäter in Polen im Juli 1984 (121), sondern auch in westeuropäischen Demokratien werden Amnestien erlassen. In Italien wurde 1982 für reuige und aussagebereite Ex-Terroristen durch Gesetz eine massive Strafreduktion oder gar Straffreiheit ermöglicht (122). In Griechenland wurde anfangs 1983 eine Amnestie für die zehntausende politischer Flüchtlinge des griechischen Bürgerkrieges von 1946 bis 1949 gewährt (123).

---

119 Die meisten Angaben der Tabelle wurden freundlicherweise von Frau Wallimann, Sekretärin der Petitionskommission des Nationalrates, zusammengestellt. Die genauen Quellenangaben zu den einzelnen Vorstössen sind dort oder beim Verfasser erhältlich.

120 NZZ vom 26.11.1982, 2.

121 Tages-Anzeiger vom 23.7.1984, 1.

122 Tages-Anzeiger vom 26.5.1982, 3.

123 Basler-Zeitung vom 3.1.1983.

Graphik 14: Eidgenössische Amnestiebegehren 1848 - 1987

a) angenommene Begehren

Eingereicht im Jahr	Inhalt	eingereicht von	angenommen am:
1855	Amnestie zugunsten der in den Prozessen wegen Wahlunordnungen in Gubiasco, Agno und im Onsernonetal Verurteilten		25.7.1855
1857	Amnestie im Zusammenhang mit militärischen und politischen Delikten anlässlich des Neuenburger Handels		16.1.1857
1889/90	Amnestie im Zusammenhang mit den Prozessen wegen der Tessiner Ereignisse		18.12.1891
1939	Amnestie auf dem Gebiet der eidg. Krisenabgabe 1939-1941		Bundesratsbeschluss vom 18.4.1939
1944	Auswirkungen kantonaler Amnestien auf dem Gebiete des Wehropfers und der eidg. Wehrsteuer		Bundesratsbeschluss vom 24.4.1944
1955	Gewährung einer Teilamnestie für Höchstpreisüberschreitungen auf Heu und Emd		NR 29.9.55 mit 86:45 Stimmen
1955	Gewährung einer Teilamnestie für Höchstpreisüberschreitungen auf Schlachtschweinen	Verurteilten	SR 30.9.55 mit 25:2 Stimmen
1966	Anschlussamnestie für die Wehrsteuer beim Erlass kantonaler Steueramnestien	Motion von NR Mäder vom 5.3.1964	NR 5.10.67 SR 5.10.67

b) abgelehnte Begehren

Eingereicht im Jahr	Inhalt	eingereicht von	abgelehnt am
1861/70	Amnestie zugunsten der 800 Schweizer, die in fremde Kriegsdienste getreten waren		26.7.1861

1902	Amnestie zugunsten der vom Militärgericht der II. Division wegen Ausreissens Verurteilten		1902
1919	Amnestie zugunsten der Teilnehmer am Generalstreik vom November 1918 (270 Angeklagte, 147 Verurteilte)	Schweiz. Grütliverein (eine SP-Gruppe) und Föderativverband des Eidgenössischen Personals	1919 NR 139:18 Stimmen SR einstimmig abgelehnt
1922	Amnestie zugunsten der Schweizer im Ausland, die 1914-1918 einem Mobilisationsbefehl nicht Folge geleistet haben.	Zwei Postulate von NR Eymann und NR Willemin	NR 7.2.23 SR 25.4.23
1939	Amnestie zugunsten der Teilnehmer am spanischen Bürgerkrieg	Postulat von NR Huber	NR am 2.2.39 mit 93:71 Stimmen SR am 3.2.39
1975	Petition betr. Baustopp für Atomkraftwerke und Amnestie zugunsten der Besetzer des Kernkraftwerkgeländes Kaiseraugst	Petition der Basler Arbeitsgemeinschaft zum Schutz von Natur und Umwelt und der Liberalsozialisten Basel sowie Petition von J. Dreyer und dem Nordwestschweizer Aktionskomitee gegen den Bau von AKWs.	NR 19. 6.75 SR 2.10.75
1981	Amnestie zugunsten der Dienstverweigerer aus Gewissensgründen, bis ein Ersatzdienst eingeführt ist	Petition der Internationalen Organisation für einen zivilen Ersatzdienst	NR am 17.12.1981 SR gleichentags
1982	Amnestie zugunsten der während der Jugendunruhen 1980-82 Verurteilten	Petition des Schweiz. Kirchl. Jugendverbandes und der Jungen Kirche Schweiz	NR 14.12.82 SR gleichentags
1983	Amnestie zugunsten der Cannabishändler und Cannabiskonsumenten	Petition der Schweiz. Gefangenengewerkschaft	NR 14.12.83 SR 15.12.83
1984	Amnestie zugunsten aller wegen Delikten im Zusammenhang mit der Jurafrage Verurteilten (ca. 80)	Kantonsregierung des Kt. Jura	NR 9.6.86 SR 10.6.86
1985	Amnestie für alle Jugendlichen Drogenstraftäter	Verein Schweizerischer Drogenfachleute	
1985	Amnestie für 9 wegen Verstössen gegen das Betäubungsmittelgesetz verurteilten südamerikanischen Frauen (Drogenkurieren)	Barbara Gurtner, Poch	NR 18.12.86 SR 11.3.87

In der Bundesrepublik Deutschland wurde 1984 von der CDU eine Amnestie für Steuersünder, die den Parteien unversteuerte Spenden zukommen liessen, angestrebt, die schliesslich aber abgelehnt wurde (124).

In unserem Zusammenhang interessant sind aber jene Amnestien, die soziale Bewegungen betreffen und wo die Kirchen zu vermitteln suchten. Die Situation in der Bundesrepublik ist bezüglich dieser Bewegungen und der Stellung der Kirchen mit der Schweiz recht gut vergleichbar. Eine gegenseitige Beeeinflussung durch die Medien findet zum Teil auch statt (wobei in den Schweizer Medien über die deutschen Anmestievorstösse praktisch nichts zu erfahren war). Deshalb werden ein paar bundesdeutsche Amnestievorstösse zum Vergleich herangezogen:

1970 wurde im Gefolge der Studentenunruhen von 196B von der Bundesregierung eine Teilamnestie für Demonstranten vorgeschlagen und verwirklicht. Auffallend ist, dass zu dieser Amnestie nicht politische oder kirchliche Vermittler oder Gesuchsteller nötig waren, sondern diese vom damaligen Justizminister Jahn (SPD) selbst ausgegangen war. Bedeutende Persönlichkeiten wie der damalige Bundesrichter Helmut Simon, der in der evangelischen Kirche Deutschlands und in theologischen Fragen sehr engagiert ist, traten für die Amnestie ein (125). Simon rief damals die Kirchen zur Unterstützung auf: "Hoffen wir, ... dass die Kirche bereit ist zur politischen Diakonie im besten Sinne, indem sie im Eintreten für den Versöhnungsgedanken das Verständnis der Bevölkerung für die Amnestie fördert" (126).

Anfangs 1983 beantragte die im Zusammenhang mit den deutschen Jugendunruhen im Mai 19B1 vom deutschen Bundestag eingesetzte Enquête-Kommission "Jugendprotest im demokratischen Staat", "dass nach dem Vorbild einer Amnestie, wie sie nach 196B für Teile der damaligen Studentenbewegung erlassen wurde, auch heute Straffreiheit gewährt werden soll. Eine solche Erklärung der Straffreiheit soll eine weitere Ausgrenzung von Teilen der Gesellschaft vermeiden helfen und die Auseinandersetzung zwischen Staat und protestierender Jugend entkrampfen. Der Staat muss durch Beseitigung gesellschaftlicher Mängel die Voraussetzung dazu schaffen" (127). Dieser Kommissionsantrag wurde politisch aber nie aufgenommen.

---

124 Vergl. Spiegel Nr. 20 vom 14.5.1984, 17-32.

125 Helmut Simon: Demonstrationsrecht und Amnestie, in: Evangelische Kommentare Nr. 3, März 1970, 125f.

126 Ebd.

127 Bericht der Enquête-Kommission "Jugendprotest im demokratischen Staat" vom 17.1.1983, Drucksache 9/2390 des Bundestages, 20.

Im Mai 1982 wurde im Landtag von Baden-Württemberg ein Gesetzesentwurf über den Erlass von Strafen für hochschulpolitisch motivierte Straftaten zwischen 1975 und 1980 beraten. Verschiedene Professoren der theologischen Fakultät von Heidelberg unterstützten die Amnestie und forderten den Rektor der Universität in einem Brief zur Unterstützung auf (128).

1981 fand in Westberlin eine Amnestiedebatte im Zusammenhang mit den Hausbesetzerverfahren statt. Die heftig umstrittenen Besetzungen leerstehender Wohnungen (über 100 im März 1981) führten zu vielen hundert eingeleiteten Strafverfahren. Anfänglich forderten verschiedene einzelne Initiativen eine Amnestie: 14 Professoren (darunter Helmut Gollwitzer, Wolf-Dieter Narr, Ossip Flechtheim) und Rechtsanwälte forderten in einem juristisch und sozialethisch differenzierten, ausführlichen Memorandum vom Berliner Abgeordnetenhaus eine Amnestie (129). Das Memorandum ging von der Sozialpflichtigkeit des Eigentums aus: "Das Rechtsgut angemessene Wohnung für alle Bürger ist eindeutig höher zu bewerten als das Rechtsgut eines Besitzers mehrerer Häuser, eines oder mehrere seiner Häuser leerstehen zu lassen. Eigentum ist sozialpflichtig, wie das auch von der katholischen Soziallehre unterstrichen wird." (130) Mit Berufung auf den Rechtsphilosphen Gustav Radbruch bezeichneten sie als Ziel des Rechts die Wiederherstellung des sozialen Friedens (131). In Ausnahmesituationen müsse dazu die Amnestie beigezogen werden, die in diesem Zusammenhang eine Befriedungsamnestie (im Gegensatz zu einer Rechtskorrektur- oder Schlussstrichamnestie) sei (132). Eine Amnestie sei aber "gerade auch für die politisch verantwortlichen Instanzen notwendig. Sie sind so tief in die Ursachen der Ereignisse verstrickt" (133). Die Amnestie sei daher auch ein allseitig dringend nötiger "Selbstreinigungsprozess" (134).

26 Prominente, 70 Filmemacher, 62 Hochschullehrer und sogar die Gruppe Richter und Staatsanwälte des OeTV (Gewerkschaft Oeffent-

---

128 Gerd Theissen/Christof Burckhard: Offener Brief betreffend Amnestie an den Rektor vom 6.7.1982, photokopiert.

129 Für eine demokratische Republik - 8 Thesen für ein Amnestiegesetz in West-Berlin, erarbeitet von den Mitarbeitern des Projektes "Das Monopol physischer Gewalt und der liberale Rechtsstaat" der Berghof-Stiftung für Konfliktforschung, 25. 2.1981, 22 Seiten, photokopiert.

130 Ebd., 1f.

131 Ebd., 5-8.

132 Ebd., 8-10.

133 Ebd., 10.

134 Ebd., 22.

liche Dienste, Transport, Verkehr) forderten Amnestie (135). Schliesslich schlossen sich 120 Organisationen (gewerkschaftliche, kirchliche und jugendliche) und Einzelpersonen zum "Aktionskomitee für Amnestie" zusammen (136). Von kirchlicher Seite sprach sich auch die Regionalsynode der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg für die Möglichkeit einer Amnestie aus: "Die Synode warnt mit Nachdruck davor, dass Teile der jungen Generation als Kriminelle abgestempelt werden...Sie befürwortet die sorgfältige Erwägung, wo von der Möglichkeit des Verzichts auf den staatlichen Strafanspruch Gebrauch gemacht werden kann"(137).

Die Häuserbesetzer selbst verlangten zwar vehement Freilassung der Inhaftierten. Der Besetzerrat lehnte Amnestie aber mehrheitlich - zumindest rhetorisch - ab: "Wir wollen vom Staat keine Gnade" meinten sie (138). Aehnlich tönte es ein Jahr später in Zürich. Die Politiker reagierten ablehnend: Der bis Mai 1981 amtierende Berliner Bürgermeister Hans-Jochen Vogel lehnte eine Amnestie ab, suchte aber "die Ursachen für die Rechts- und Gesetzesverletzungen abzubauen, d.h. Fehlentwicklungen bei der Modernisierung und Sanierung von Wohnungen zu korrigieren und so den Rechtsfrieden wieder herzustellen" (139).

Ein parlamentarischer Vorstoss mit der Amnestieforderung wurde erst beim Einzug der alternativen Liste in das Berliner Abgeordnetenhaus am 10. Mai 1981 eingereicht. Die mit denselben Wahlen erfolgte CDU-Mehrheit im Senat verurteilte eine Amnestie aber von vornherein zum Scheitern. So lehnte das Abgeordnetenhaus am 26. Juni 1981 - begleitet von einer heftigen Demonstration von 10-12'000 Personen - die Amnestie ab.

1982 fand in Hessen eine Amnestie-Debatte über die Strafverfahren im Zusammenhang mit Besetzungen des Geländes der geplanten Erweiterung der Startbahn West bei Frankfurt statt.

---

135 Rechtsfrieden wieder herstellen! Stellungnahme der Fachgruppe Richter und Staatsanwälte, OeTV-Dialog, Zeitschrift der OeTV, März 1981, 6.

136 Amnestie - warum und wie. Berliner Tages-Zeitung, 10.3.1981.

137 Beschluss der Regional-Synode vom 20.5.1981, in: Kirche und Hausbesetzungen in Berlin West, herausgegeben von der Gemeindeberatung im Kirchenkreis Kreuzberg, Berlin 1983, 32.

138 Wir wollen vom Staat keine Gnade. Berliner Tages-Zeitung vom 5.3.1983, 3.

139 Interview mit H.J. Vogel, Die Zeit vom 13.3.1981, 3.

4.5.3 Vergleich der nichtkirchlichen Amnestievorstösse mit dem kirchlichen Anmestiebegehren

Dem kirchlichen Amnestiebegehren gelang es, viel breitere Bevölkerungskreise und viel mehr Politiker für eine Amnestie zu gewinnen, als es die anderen Vorstösse taten. Dafür sind zumindest drei Gründe massgebend:

1. Der kirchliche Vorstoss wurde zu einem relativ späten Zeitpunkt lanciert. Die Bereitschaft zur Versöhnung war zu Beginn oder auf dem Höhepunkt der Unruhen, als die Bewegung die Amnestieforderung stellte, noch gering.

2. Die kirchlichen Jugendverbände waren als Träger des Begehrens nicht schon einseitig als Vertreter der einen Seite abqualifiziert.

3. Am entscheidensten war wohl die unterschiedliche Begründung: Die Bewegung und ein Teil der Linkspartien wie die POCH verbanden ihre Vorstösse mit einer grundsätzlichen Kritik am politischen System und an der Rechtssprechung. Die von ihnen angestrebte Amnestie kann als "Rechtskorrekturamnestie" bezeichnet werden. Diese geht einher mit einer Gesetzesveränderung, deren Wirkung sie (rückwirkend) ausdehnt, oder mit Rechtsprechungen, die sie korrigiert. Mit einer Anmestie hätte die ausgeweitete Interpretation des Landfriedensbruchs, wie sie im Laufe der Jugendunruhen praktiziert und durch Bundesgerichtsentscheid als gültig erklärt wurde, rückgängig gemacht werden sollen. Demgegenüber begründeten die kirchlichen Jugendverbände und auch die SP ihre Vorstösse mit der sozialen Befriedung. Amnestie verstanden sie primär als Befriedungsamnestie.

   Diese "will den inneren Frieden erhalten oder wieder herstellen, der durch politische Gegensätze und die Form ihrer Austragung gestört ist" (140). Die kirchlichen Jugendverbände erklärten zudem beide Seiten - die staatlichen Organe und Teile der Jugendbewegung - als schuldig, wogegen sich die Bewegung in ihrer Amnestieforderung keine Mitschuld eingestand. Die Politiker und breite Bevölkerungskreise reagierten auf Kritik an der Justiz sehr empfindlich, während sie sich dem Anliegen der Befriedung und Versöhnung viel weniger verschliessen konnten.

---

140 Für eine demokratische Republik: 8 Thesen für ein Amnestiegesetz in West-Berlin, 1981, 9.

4.6 Reaktionen der Oeffentlichkeit auf das Amnestiebegehren

Die Amnestiepetition der beiden kirchlichen Jugendverbände löste in der Oeffentlichkeit (141) sehr viele und sehr unterschiedliche Reaktionen aus. Um das "Zeichen der Versöhnung" entstand ein ein halbes Jahr dauernder politischer Streit.

4.6.1 Stellungnahmen von Parteien und Organisationen

4.6.1.1 Auseinandersetzung innerhalb von SKJV und JKS

Innerhalb der Jungen Kirche unterstützten die Jugendgruppen der Grossstädte und Agglomerationen mehrheitlich das vom JK- Bundesvorstand beschlossene Amnestiebegehren (142), während es in ländlichen Gruppen zum Teil auf wenig Verständnis stiess.

Im Schweizerischen Katholischen Jugendverband waren die Reaktionen ähnlich. Deren Kinderorganisationen Jungwacht und Blauring kamen zusätzlich unter Beschuss, mit dem Begehren "politischen Missbrauch von Kindern" zu betreiben (143), da sie als Kinderorganisationen zu einem solchen Vorstoss nicht legitimiert seien. Die verbandsinternen Diskussionen zeigten aber, dass die Petition half, das Interesse Jugendlicher an gesellschaftlichen Fragen zu stärken und Ohnmachtsgefühle abzubauen.

4.6.1.2. Die Parteien

Die Parteien waren gegenüber der Amnestie in bürgerlich-ablehnende und links-zustimmende Parteien gespalten, wobei die christlichen Parteien mit der Unterstützung einer Teilamnestie eine Mittelstellung einnahmen (144).

Die Sozialdemokratische Partei der Schweiz SPS und die Progressiven Organisationen der Schweiz POCH sprachen sich für eine volle Amnestie aus. Die SPS trat "für eine generelle Amnestie im Zusammenhang mit den Jugendunruhen ein. Sie soll denjenigen zugute kommen, die bestraft wurden, ohne selbst Gewalt angewendet zu ha-

---

141 Zum Begriff der Oeffentlichkeit vergl. Kapitel 3.7., Anm. 1

142 spot Nr. 59, Oktober 1982, 3-5.

143 So Willi Oeschger in einem Leserbrief in verschiedenen Zeitungen, unter anderem im Badener Tagblatt vom 25.5.1982.

144 Zur Vermittlungsrolle der christlichen Parteien vergl. Kapitel 2.2.3.2.

ben" (145). Die Freisinnig-Demokratische Partei der Schweiz FDP lehnte jegliche Amnestie ab, da sie sie als "falsch verstandene Solidarität" wertete und eine Amnestie "nur für ausserordentliche Fälle" möglich sei, was bei den Jugendunruhen nicht zutreffe (146). Die Schweizerische Volkspartei SVP lehnte "aus rechtsstaatlichen und sozialpädagogischen Gründen" ebenfalls ab und die Christlichdemokratische Volkspartei der Schweiz CVP konnte sich "nur eine Teilamnestie" vorstellen (147), begrüsste aber die Bemühungen um Versöhnung. Die Evangelische Volkspartei der Schweiz EVP tendierte auf eine Teilamnestie und die EVP des Kantons Zürich fand "dass jedes Amnestiebegehren sehr gründlich geprüft werden muss...und im Reuefall von Betroffenen mildernde Umstände bei der Festsetzung des Strafmasses in Erwägung gezogen werden" (148). Zwei Jahre vorher war dieselbe kantonale EVP noch diskussionslos gegen jegliche Amnestie. So schrieb sie in ihrem Pressedienst vom 7. Oktober 1980 kurz und bündig: "Eine Amnestie von Rechtsbrechern, wie sie zum Beispiel der POCH-Kantonsrat Bautz forderte, ist abzulehnen." Damit wird deutlich, dass der kirchliche Absender und spätere Zeitpunkt des kirchlichen Begehrens eine wesentliche Aufweichung bewirken konnten.

Bei den Jungparteien sprach sich die Jungliberale Bewegung der Schweiz gegen die Amnestie aus, denn sie stelle "ein untaugliches Mittel dar, um die Jugendunruhen politisch zu verarbeiten", und die Bereitschaft zu Umkehr, Reue und Versöhnung sei bei der Mehrzahl der Angeschuldigten nicht festzustellen (149). Die junge SVP des Kantons Zürich sprach sich auch gegen die Amnestie aus. Alle andern Jungparteien waren - zum Teil gegen die Mutterpartei - dafür: die Junge CVP sah "im mutigen, wohl begründeten, von christlicher Versöhnungsbereitschaft getragenen Vorstoss einen möglichen Ausweg aus der Sackgasse" und erhoffte von einer vollen Amnestie "ein neues Klima" in der Schweiz" (150). Die Jungsozialisten werteten die Amnestie als "Akt politischer Klugheit" und "Beitrag zur Ueberwindung der Polarisierung" (151). Der Junge Landesring der Schweiz unterstützte die Amnestie ebenfalls.

---

145 SPS zur Amnestie in Sachen Jugendunruhen. Offizielle Stellungnahme, verfasst von Nationalrat Moritz Leuenberger, SP-Information Nr. 129, 6.12.1982, 1516.

146 NZZ vom 31.8.1982.

147 Ebd.

148 Pressedienst der EVP des Kantons Zürich vom 28.6.1982.

149 Schweizerischer Freisinniger Pressedienst vom 13.9.1982.

150 Pressedienst der Jungen CVP vom 30.6.1982.

151 Pressemitteilung vom 22.5.1982.

4.6.1.3 Unterstützende Organisationen

25 kirchliche und nichtkirchliche Jugendverbände mit gesamthaft gegen 150 000 Mitgliedern unterstützten das Begehren (152). Dabei fiel auf, dass einige christliche Jugendverbände das erste Mal sich so direkt in eine politische Frage einmischten. Die kirchlichen Jugendverbände begründeten ihre Haltung ausnahmslos mit dem Anliegen der Versöhnung und des Dialogs und forderten daher eine bedingungslose, umfassende Amnestie. Einzig das Jugendsekretariat der Chrischona-Gemeinden konnte nur eine Teilamnestie befürworten und betonte in einer differenzierten Stellungnahme, dass die Betroffenen "Schuld zugestehen" müssten (153). Zu den Jugendverbänden stiessen zahlreiche weitere kirchliche und christliche Institutionen und Verbände, die die Amnestie unterstützten (154). Sie begründeten ihre Unterstützung primär vom kirchlichen Friedensauftrag her. So schrieb die Nationalkommission Justitia ed Pax der Bischofskonferenz: "Der Wille, neue Brücken zu bauen, ist notwendig" (155) und die reformierten Kommissionen für kirchliche Jugendarbeit und Oekumene, Mission und Entwicklungsfragen des Kantons Bern schrieben an die Bundesversammlung: "Das oberste Ziel des Rechts ist es, den inneren sozialen Frieden zu bewahren oder wieder herzustellen. Wir sind überzeugt, dass eine Amnestie diesem Frieden besser und wirksamer dienen wird als die strafrechtliche Verfolgung dieser Tatbestände" (156).

---

152 Kirchliche Jugendverbände: Schweizerischer Zwinglibund, Jugendbund der Evangelischen-methodistischen Kirche, Jugendarbeit der Chrischona-Gemeinden, Christliche Arbeiter-Jugend CAJ, Bernische Arbeitsgemeinschaft kirchlicher Jugendarbeiter BAKJ, Deutschschweizerischer Verband der Blaukreuz-Jugend, Internationaler Christlicher Jugendaustausch ICYE. Nichtkirchliche Jugendverbände: Schweizerische Arbeitsgemeinschaft der Jugendverbände SAJV, Jugendkommission des Schweizerischen Nationalen Gewerkschaftsbundes CNG, Verein Ferien und Freizeit Zürich, Association Droits des Enfants et des Jeunes, Groupe de Liaison Genevois des Associations de Jeunesse, sowie neun regionale und lokale Jugendeinrichtungen im Raum Zürich im Rahmen der Zürcher Unterstützungskommitees für das Amnestiebegehren.

153 Stellungnahme des Jugendsekretariates der Chrischona-Gemeinde vom 28.10.1982.

154 Nationalkommission Justitia ed Pax, Kommission und Koordinationsstelle für Oekumene, Mission und Entwicklungsfragen der reformierten Kirche des Kantons Bern mit 808 Unterschriften, Christlicher Friedensdienst, Schweizerischer Versöhnungsbund, Schweizerischer Verband Katholischer Turnerinnen.

155 Tages-Anzeiger vom 21.6.1982.

156 Brief an die National- und Ständeräte vom 30.11.1982.

In Zürich bildete sich ein Zürcher Unterstützungskomitee für das Amnestiebegehren. Koordiniert vom Zürcher Verein für Ferien und Freizeit unterzeichneten 48 Institutionen und Organisationen (157) einen offenen Brief an das Bundesparlament. In der Begründung heisst es, es sei "ungerecht, einzelne Jugendliche, die teils zufällig, teils selektiv verhaftet worden sind", für eine gesamtgesellschaftliche Problematik büssen zu lassen. "Deren Tatbestände sind, verglichen mit den Straftaten, die von der tragenden Generation begangen werden ... eher als harmlos zu bezeichnen" (158).

Eine Reihe von Institutionen der Jugendsozialhilfe (Drogenfachleute, Strafgefangenenfürsorge usw.) unterstützte die Amnestie aus Angst um die betroffenen Jugendlichen, weil eine so hohe Zahl verurteilter Jugendlicher die "Destabilisierung der Persönlichkeit und das Abdrängen in gesellschaftliche Randzonen" bewirke und damit die Gefahr erneuten Drogenkonsums steige (159).

4.6.2 Die Kirchenleitungen

Die reformierten kantonalen Kirchenleitungen, der Schweizerische Evangelische Kirchenbund sowie die Katholische Bischofskonferenz wurden von den kirchlichen Jugendverbänden gebeten, das Amnestiebegehren zu unterstützen. Die Reaktion war überwiegend Wohlwollen und mündliches Befürworten, aber (mit Ausnahme des Kantons Waadt) keine offizielle Unterstützung.

So schrieb der Synodalrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche des Kantons Bern: "Obwohl er Ihren Anliegen viel Verständnis entgegenbringen kann, hat er mehrheitlich entschieden, das Amnestiebegehren nicht zu unterstützen" (160).

Der Kirchenrat der Evangelisch-reformierten Landeskirche Basel-Stadt antwortete: "Sinn und Notwendigkeit Ihres Amnestiebegehrens sind von keiner Seite in Zweifel gezogen worden. Dennoch möchten wir auf eine formelle Unterstützung Ihres Begehrens verzichten, weil nach unserer Meinung gesamtschweizerische Aktionen grundsätzlich nicht von einzelnen Kantonalkirchen behandelt werden sollen und weil wir befürchten, dass eine unterstützende Stel-

---

157 8 Parteisektionen, 7 Gewerkschaftsektionen, 9 Jugendeinrichtungen, 3 kirchgemeindliche Gruppen, 21 Berufskollekte, kulturelle, politische und soziale Institutionen.

158 Brief des Unterstützungskomitees vom 1.12.1982.

159 So der Verein Schweizerischer Drogenfachleute, Brief an die Bundesversammlung vom 2.6.1982.

160 Brief vom 3.6.1982 an die Junge Kirche Schweiz.

lungnahme unsererseits in der Presse in falscher Weise veröffentlicht und kommentiert werden könnte, so dass das etwas angespannte Klima in Sachen Jugendpolitik in unserer Stadt nicht beruhigt, sondern vielmehr verschärft würde" (161).

Der reformierte Kirchenrat des Kantons Zürich reagierte mündlich ähnlich. Die Schweizer Bischofskonferenz schrieb zurückhaltend: "Die Bischöfe waren der Meinung, dass sie nicht als Bischofskonferenz sich öffentlich zu dem Amnestiebegehren äussern sollten. Sie sind der Auffassung, dass es das gute Recht der Jugendverbände ist, mit diesem Vorstoss einen Weg zu versuchen, aus der verfahrenen Situation herauszukommen und den Dialog zwischen den Jugendlichen und der Gesellschaft, beziehungsweise den Behörden, wieder aufzunehmen und zu intensivieren" (162).

Otto Wüst, damals Weihbischof des Bistums Basel schrieb seinerseits: "Ich schätze die Gedanken, die hinter dem Amnestiebegehren stehen, sehr positiv ein; mir imponiert vor allem der Hinweis auf die christliche Versöhnungsbereitschaft" (163). Er konnte die Amnestie dennoch nicht unterstützen, weil seine "Meinung noch mehrheitlich aus Fragen" bestehe.

Nur die Evangelisch-reformierte Kirche des Kantons Waadt nahm klar für die Amnestie Stellung. Ihre Synode beschloss in der ausserordentlichen Versammlung vom 2. Dezember 1982 folgende Resolution: "Die Synode der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Waadt beschliesst, die Vergebung, zu der Christus uns aufruft, zu bezeugen, indem sie - als ein Zeichen der Versöhnung - das Amnestiebegehren unterstützt, das die Verurteilten der Jugendunruhen betrifft und von den protestantischen und katholischen Jugendverbänden der deutschen Schweiz eingereicht wurde" (164).

4.6.3 Die Bewegung und die Betroffenen

Die Reaktion jener, die in den Genuss einer Amnestie gekommen wären, war vordergründig widersprüchlich und vielschichtig, aber von der Dynamik der Bewegung her verständlich. Die meisten Betroffenen waren persönlich wohlwollend, politisch skeptisch und praktisch ablehnend gegenüber dem kirchlichen Amnestiebegehren.

---

161 Brief vom 12.7.1982 an die Junge Kirche Schweiz.

162 Brief von Bischofssekretär A. Cadotsch vom 22.7.1982 an den SKJV.

163 Brief vom 30.8.1982 an Thomas Mächler, Basel.

164 Protokoll der Synode vom 2.12.1982, ähnlich in Tribune-Le Matin, 4.12.1982.

Persönlich wohlwollend: Viele Betroffene hatten Angst vor den Prozessen und der Strafe und hatten für sich eine Amnestie gewünscht. "Eine Amnestie hiesse für mich eine finanzielle Entlastung. Falls ich noch verurteilt werde, würde ich zudem nicht durch Vorstrafe abgestempelt", schrieb eine 19jährige angeklagte Gymnasiastin (165). Ein 18jähriger Gelegenheitsarbeiter fand es "schaurig gut, dass die Kirche das Amnestiebegehren gemacht hat. Wenn Amnestie, dann aber für alle - oder sonst nicht" (166).

Politisch skeptisch: Die Betroffenen trauten den Politikern keine ehrliche Versöhnungsbereitschaft, sondern nur politisches Kalkül zu mit dem Ziel, endlich wieder Ruhe herzustellen. Sie befürchteten mit einer Teilamnestie einen Versuch zur Spaltung der Bewegung. "Der Antrag der Nationalratskommission auf Teilamnestie liegt nicht nur weit hinter unseren Wünschen zurück, er wirkt für uns auch entschieden kontraproduktiv, indem er das alte Muster bestätigt: Die Drahtzieher und Aufwiegler sollen ihre harte Strafe erhalten, die blinden Mitläufer sollen durch die Amnestie in den sicheren Rahmen des Gesetzes zurückgeholt werden. Die Amnestie ist so statt politisches Eingeständnis einer Fehlreaktion ein Mittel zur Spaltung des politischen Gegners. Die Amnestiediskussion sollte unserer Meinung nach dringend ausgeweitet werden zur einer Diskussion über Krawalljustiz, Methoden von Polizei und Justiz überhaupt, Untersuchungshaft und Strafvollzug" (167). Die Jugendbewegung verstand ihre Amnestieforderung also nicht nur als Mittel zur Hilfe für die Betroffenen, sondern als Mittel zur Kritik der Justiz.

Taktisch ablehnend: Achmed von Wartburg, der bekannteste Exponent der Zürcher Bewegung und 1982 Bewegungskandidat für das Zürcher Stadtpräsidium, lehnte das kirchliche Amnestiebegehren ab, weil es als Zeichen der Versöhnung und der Gnade bezeichnet wurde. "Wir fordern unser Recht und nicht Gnade. Wir forderten Amnestie aus dem Bewusstsein heraus, dass wir nichts Unrechtes getan haben und deshalb auch nicht bestraft werden sollen...In Wirklichkeit waren es die Politiker, die durch ihre Fehlleistungen das ganze Malaise herbeigeführt haben...Gespräche und Versöhnung bedingen eine Verbesserung der Umstände" (168). Umgekehrt fand Achmed von Wartburg, er "würde eine Amnestie, sollte sie gewährt werden, na-

---

165 Leiterbrief der Jungen Kirche, Nr. 215/4, August 1982, 1.

166 Interview zur Amnestie mit einem Betroffenen, spot Nr. 59, Oktober 1982, 5f.

167 Flugblatt der Vorbereitungsgruppe zur nationalen Amnestie-Demonstration vom 4.12.1982 in Bern, organisiert von der Berner Jugendbewegung.

168 Interview mit A. von Wartburg, Neue Zürcher Nachrichten vom 21.8.1982.

türlich annehmen." Er fand "sehr positiv, dass sich die Kirche wieder auf ihre Aufgabe besinnt, die darin besteht, Liebe und Versöhnung zu verbreiten" (169).

Viele Zeitungen bekämpften fortan das Amnestiebegehren mit dem Hinweis, die Betroffenen wünschten gar keine Amnestie. Die Berner Bewegung präzisierte: "Dies ist insofern richtig, als die Bewegung weder einen göttlichen noch einen väterlichen Gnadenerlass will, es ist aber insofern falsch, als die Bewegung immer die Einstellung der Verfahren und die Freilassung der Gefangenen gefordert hat" (170).

Die Bewegungstaktik der Verweigerung auch gegenüber möglichen Partnern wie den kirchlichen Jugendverbänden und die Skepsis gegen eine billige, nichts verändernde Versöhnung mischte sich mit dem persönlichen Wunsch nach Straffreiheit zu einer eigentümlichen Ambivalenz der Betroffenen gegenüber dem kirchlichen Amnestiebegehren.

4.6.4 Die Bevölkerung (Meinungsumfragen)

Die Einstellung der Bevölkerung zur Amnestie wurde in zwei repräsentativen Meinungsumfragen untersucht. Die erste Umfrage wurde kurz nach Einreichen des Amnestiebegehrens vom 12. Juni bis 1. Juli 1982 durchgeführt (171), die zweite ein halbes Jahr später kurz vor der Entscheidung im eidgenössischen Parlament im November bis Dezember 1982 (172).

---

169 Ebd.

170 Gegeninformation. Zeitung aus der Berner Bewegung der Unzufriedenen, Nr. 3, 27.11.1982, 1.

171 Umfrage der Isopublic AG Zürich im Auftrag der Weltwoche in der ganzen Schweiz. N: 1967 Personen. Veröffentlicht in der Weltwoche vom 11.8.1982. Eine der folgenden vier Antworten konnte gegeben werden: "Das Amnestiegesuch soll a) vollständig angenommen werden, weil dies eine Sondersituation war, b) zwar angenommen werden, aber nur für Landfriedensbruch, nicht aber für wiederholte schwere kriminelle Handlungen, c) vollständig abgelehnt werden, weil andere zu ähnlichem rechtswidrigem Verhalten aufgefordert werden, d) weiss nicht.

172 Umfrage der Publitest AG in der ganzen Schweiz. N: 1023 Personen Veröffentlicht am 25.1.1983. Angaben nach Publitest Pressebulletin Nr. 89. Eine der folgenden vier Antworten konnte gegeben werden: "Ich befürworte a) Jugendliche sollen die Strafe voll abbüssen, b) Teilamnestie, c) Vollamnestie, d) weiss nicht."

Die Umfragen zeigen, dass schon am Anfang der Auseinandersetzung über die Amnestie zwei Drittel der Schweiz (64 %) eine solche befürworteten. Sechs Monate später waren es gar fast vier Fünftel (77 %). Die öffentliche Diskussion bewirkte also eine Verstärkung der Unterstützung der Amnestie. Der grösste Teil wünschte dabei eine beschränkte Teilamnestie und nur ein kleiner Teil eine Vollamnestie. Deutsche und welsche Schweiz verhielten sich gegensätzlich. Während in der deutschen Schweiz die Befürworter der Vollamnestie deutlich abnahmen, nahmen sie im Welschland deutlich zu (173). Die Befürworter der Teilamnestie nahmen in beiden Sprachgebieten deutlich zu (um 21, resp. 17 %).

Die Antworten waren nicht sehr stark bildungsabhängig. Hochschulabsolventen unterstützten eine Vollamnestie etwas stärker als die andern Bildungsgruppen. Eine Vollamnestie fand mit steigender Kaufkraft eine geringere Zustimmung. 9 % der Gutsituierten und 22 % der wenig Bemittelten stimmten ihr zu. Das Alter spielte eine eher geringe Rolle. Die Unterstützung für eine Vollamnestie schwankte zwischen 15 % bei den 15- bis 25Jährigen und 7 % bei den 45- bis 54Jährigen.

Ueberdurchschnittlich viele Eltern von Jugendlichen sprachen sich für eine Teilamnestie aus: 76 % der Haushalte mit 15- bis 19Jährigen Jugendlichen und 72 % aller 45- bis 54Jährigen (2. Umfrage) befürworteten eine Teilamnestie. Je grösser die Haushalte, desto stärker unterstützten sie eine Teilamnestie (174). Die Befürworter einer Vollamnestie waren in den Grossstädten stärker vertreten (24 %, 1. Umfrage) als in den Dörfern (6 %, 1. Umfrage), während die Teilamnestie ortsunabhängig befürwortet wurde. Das Geschlecht hatte einen relativ geringen Einfluss auf die Entscheidung (175)(Vergl. Tabellen).

---

173 Vermutlich nicht zuletzt deshalb, weil zur Zeit der zweiten Umfrage der im Welschland sehr bekannte und respektierte Genfer FDP-Stadtrat und Präsident der Eidgenössischen Jugendkommission Guy Olivier-Second, vehement für eine Vollamnestie eintrat. Vergl. La Tribune de Genève, 13.12.1982.

174 Zweite Umfrage: Haushalte mit einer Person 58 %, mit zwei Personen 61 %, mit drei Personen 70 %, mit 4 Personen 72 %.

175 Erste Umfrage: Graphik 15b. Zweite Umfrage: Für Vollamnestie waren je 11 % Frauen und Männer, für Teilamnestie 64 % Männer und 68 % Frauen, gegen jegliche Amnestie 24 % Männer und 18 % Frauen.

Graphik 15: Meinungsumfragen zur Amnestie
(Angaben in Prozent der Befragten)

Graphik 15a: Sprachregion und Alter
(1 = 1.Umfrage, 2 = 2.Umfrage)

	alle		Sprachregion d		Sprachregion f		Alter 15-34		Alter 35-54		Alter 55-74	
	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2	1	2
Vollamnestie	16	11	17	9	12	19	17	15	16	9	13	7
Teilamnestie	48	66	49	68	46	63	49	65	48	69	46	66
keine Amnestie	27	21	29	21	19	18	23	19	26	20	33	26
weiss nicht	9	2	5	2	23	1	11	1	9	2	8	1

Graphik 15b: Zusätzliche Angaben 1. Umfrage

	Ortsgrösse (Agglomeration) über 100 000	10 000-100 000	2 500-10 000	bis 2 500	Kaufkraftklassen gut sit.	Mittelst. ob.	wenig unt.	bem.	Geschl. m	w
Vollamn.	24	8	17	6	9	12	18	22	14	17
Teilamn.	46	50	53	45	51	52	46	40	46	51
keine Amn.	22	32	23	34	35	27	25	27	31	22
weiss nicht	8	10	7	15	6	9	11	12	10	10

Graphik 15c: Zusätzliche Angaben 2. Umfrage

	Ortsgrösse über 50 000	10 000-50 000	bis 10 000	8ildung Primar/Sek.	8erufsschule	Hochschule	Haushalt mit Jug. 15-19 J.
Vollamnestie	16	11	9	13	7	18	10
Teilamnestie	67	67	66	62	69	67	76
keine Amnestie	15	20	24	24	22	13	12
weiss nicht	2	2	1	1	2	3	2

4.6.5 Die Medien. Eine inhaltsanalytische Presseauswertung

Die Medien sind für die Entscheidungsfindung einer modernen Gesellschaft ein wesentlicher Faktor. In Konfliktsituationen haben resp. hätten sie oft eine integrierende und auch vermittelnde Funktion zu übernehmen. So ist es für kirchliche Vermittlungsbemühungen sehr bedeutsam, wie die Medien diese Bemühungen für die Oeffentlichkeit umsetzen und an sie weiter vermitteln. Ziel des

folgenden ist nun zu untersuchen, wie die Medien das Amnestiebegehren dargestellt haben, insbesondere
- welche Position sie gegenüber einer Amnestie einnahmen,
- wie die Initianten beurteilt wurden (ob vermittelnd oder parteilich),
- welche Begründungen pro oder contra Amnestie wie stark rezipiert wurden (von den Medien wie von Parteien).

Damit soll exemplarisch gezeigt werden, wie die Argumentation kirchlicher Akteure in der Oeffentlichkeit aufgenommen wird und welche Veränderungen z.B. christliche Argumente in der öffentlichen Diskussion erfahren.

4.6.5.1 Methodik (Datenerhebung)

Für die Medienanalyse wurde die Methode der Inhaltsanalyse gewählt (176), bei der es um eine quantitative Beschreibung des manifesten Inhalts von Kommunikation geht. Die Fülle inhaltsanalytischer Forschungsverfahren (177) lässt sich nach drei Analysezielen unterteilen: Ziel ist entweder der Kommunikator, der Rezipient oder die Situation. Uns interessiert der Kommunikator (Zeitungen, gesellschaftliche Gruppierungen). Von den bei Merten genannten 16 verschiedenen Kommunikator-Analyseverfahren wurde das Verfahren der Themenanalyse gewählt (178). Es ist ein Standardverfahren zur Analyse von Massentexten. Vorgängig wird ein Kategorienschema erstellt, das von den Zielen der Untersuchung hergeleitet wird (179). In unserem Fall wurden vor allem die Begründungen zur Amnestie in 47 Kategorien und die Einstellung zu den

---

176 Die Methodik wurde besprochen und bereinigt mit Michael Haller, Leiter des Büro Haller für Kommunikations- und Medienforschung in Zürich.

177 Dargestellt im Standard-Werk von Klaus Merten: Inhaltsanalyse, Opladen 1983, 91-312. Die Möglichkeiten und Grenzen der Inhaltsanalyse können hier nicht weiter dargelegt werden. Für die theologische Praxis vergl. dazu zum Beispiel die Inhaltsanalyse von Predigten, so Gottfried Orth: Vom Abenteuer bürgerlichen Bewusstseins. Die Predigten Hellmut Gollwitzers 1938-1976, Frankfurt 1980, bes. 43-115.

178 K. Merten 1983, 147-156.

179 Kriterien für Kategorien sind: 1. Das Kategorien-Schema soll mit den Zielen der Untersuchung korrespondieren. 2. Es soll die vollständige Erfassung aller möglichen Inhalte gestatten. 3. Die Kategorien sollen wechselseitig exklusiv sein. 4. Die Kategorien sollen voneinander unabhängig sein. 5. Die Kategorien sollen einem einheitlichen Klassifizierungsprinzip genügen. 6. Die Kategorien sollen eindeutig definiert sein. (K. Merten, 1983, 148).

Initianten in 16 Kategorien festgehalten. Die ursprünglichen Kategorien wurden nach einem Pretest bei ca. 10 % der untersuchten Zeitungsartikel ergänzt und bereinigt.

Ein wichtiges Problem jeder Inhaltsanalyse ist die Reliabilität, d.h. die Notwendigkeit, dass andere Forscher mit dem gleichen Instrumentarium zu gleichen Ergebnissen kommen, die Kategorien also intersubjektiv verwendet werden können. Das Problem wurde so gelöst, dass die inhaltsanalytische Erfassung der Zeitungsartikel von zwei Personen (180) gemeinsam durchgeführt wurde.

Die Medienanalyse beschränkt sich auf Printmedien (Zeitungen), da hier sehr umfangreiches, genügendes Material vorlag und die regionalen und politischen Gemeinsamkeiten und Unterschiede besser aufgezeigt werden können als bei Radio und Fernsehen.

Für den Zeitraum vom 19. Mai 1982 bis 15. Februar 1983 beauftragte die Junge Kirche Schweiz den Argus Dokumentationsservice, bzw. (ab Juni 1982) das Presse- und Medienarchiv Zürich, alle Artikel aus Tages- und Wochenzeitungen der ganzen Schweiz (181) zum Thema Amnestiebegehren zu sammeln. Die in den Zeitungen ausgetragene Diskussion war somit vollständig abgedeckt. Insgesamt erschienen im genannten Zeitraum 1373 Artikel zum Amnestiebegehren (182); 1901 sind es, wenn man die Kopfblätter einzeln zählt.

Davon wurden 9 Zeitungen mit insgesamt 269 Artikeln (20 % aller Artikel) für die Analyse ausgewählt: Tages-Anzeiger, Neue Zürcher Zeitung, Volksrecht, Berner Zeitung, Der Bund, Basler Zeitung, Vaterland, St. Galler Tagblatt und Die Ostschweiz. Auswahlkriterien waren:

1. Berücksichtigung der Zentren der Jugendunruhen Zürich, Bern und Basel sowie wichtige, nicht direkt betroffene Regionen der deutschen Schweiz (Innerschweiz und Ostschweiz als Beispiele). Beschränkung auf die deutsche Schweiz aus Gründen der Arbeitskapazität.

---

180 Vom Verfasser und von Beat Lauber vom Büro Haller für Kommunikations- und Medienforschung, Zürich, dem ich die Kooperation bestens verdanke (vergl. Anm. 183).

181 Ohne Zeitschriften und ohne kirchliche Presse. Letzere wurde von den Initianten direkt gesammelt und wird in diesem Kapitel nicht berücksichtigt, da es hier um die Rezeption des Amnestiebegehrens in der säkularen Presse geht.

182 Davon 485 als Agenturberichte gekennzeichnete Artikel, 456 zeitungseigene Artikel, Reportagen, Recherchen, 47 Interviews mit eidgenössischen Parlamentariern und Beiträge von ihnen, 32 sonstige Interviews, 68 Leserbriefe, 285 ausführliche Kommentare.

2. Bedeutung einer Zeitung als Plattform der Auseinandersetzungen (daher vor allem grössere Zeitungen).

3. Repräsentativität einer Zeitung für Tendenzen der Berichterstattung: Tages-Anzeiger, Basler Zeitung und Berner Zeitung für die sozial-liberale, Neue Zürcher Zeitung, St. Galler Tagblatt und Bund für die bürgerlich-liberale, Vaterland und Ostschweiz für die katholisch-christlichdemokratische und das Volksrecht (als ausgesprochene Parteizeitung) für die sozialdemokratische Linie (nach Kartei der Schweizer Presse, VSW).

4. Wo möglich Berücksichtigung von Zeitungen derselben Region mit unterschiedlicher Ausrichtung (Zürich: Tages-Anzeiger, Neue Zürcher Zeitung, Volksrecht; Bern: Bund und Berner Zeitung; Ostschweiz: St. Galler Tagblatt und Ostschweiz. Die Basler Zeitung hat für Basel stark Monopolcharakter).

Ein Artikel wurde definiert als eine Texteinheit mit eigenem Titel und eigener Autorenschaft (z.B. wurde ein signierter Kommentar zu einem berichtenden Artikel als eigener Artikel gezählt). Pro Artikel wurden folgende Daten erhoben (183):

Datum
Autor (redaktioneller Beitrag, Agenturmeldung, Zuschrift, Leserbrief)
Vermittlungsleistung (Abdruck, Ueberarbeitung, Kommentar, Interview usw.)
Anlass (Veranstaltung, Parlamentssitzung usw.)
Veranstalter
Anzahl Titelspalten
Umfang des Artikels
Begründungen zur Amnestie (Schwerpunkt der Analyse. Sich wiederholende Begründungen vom gleichen Sprecher wurden pro Artikel nur einmal gezählt, wenn sie sich auf dieselbe Stellungnahme zur Amnestie bezogen)
Einstellung zu den Initianten
Argumentativer Kontext einer Begründung (einzelnes Argument, schlussfolgerndes Argument usw.)
Aufmachung des Arguments (Erwähnung im Titel usw.)
Wertung der Amnestie
Vorgeschlagene Alternative zur Amnestie.

---

183 Dieselben Daten wurden unter anderen Gesichtspunkten auch ausgewertet von Michael Haller: Medien im Konflikt - eine funktionsanalytische Untersuchung der kommunalen Oeffentlichkeit im Quervergleich dreier Städte. Unter wissenschaftlicher Mitarbeit von F. Davatz, B. Lauber, P. Spichiger, Bern 1987.

4.6.5.2 Darstellung und Wertung des Amnestiebegehrens

Die Zahl der Artikel zur Amnestie variierte in den verschiedenen Zeitungen sehr stark (Tab.16). "Tages-Anzeiger" und "Basler Zeitung" brachten mit 56 resp. 41 Artikeln mit Abstand am meisten. Die Zeitungen Berns gaben dem Thema nur etwa gleich viel Raum wie die Ostschweizer Zeitungen, obwohl Bern von den Jugendunruhen direkt stark betroffen war. Das Uebergewicht kurzer Meldungen (Tab.16) in den meisten Zeitungen spiegelt die grosse Zahl von kurzen Stellungnahmen zur Amnestie wieder, die besonders in den grossen Zeitungen wie "Tages-Anzeiger" und "Basler Zeitung" abgedruckt wurden. Bei den langen Artikeln handelt es sich vor allem um Interviews und eigene Recherchen, bei der "Neuen Zürcher Zeitung" um die traditionellen Ratsprotokolle.

Bei der Autorenschaft (Tab.17) fällt auf, dass der Anteil redaktionell erstellter Beiträge mit 44,2 % total relativ hoch, aber in den einzelnen Zeitungen sehr unterschiedlich ist. In der "Neuen Zürcher Zeitung" waren nur 22,2 % der Beiträge redaktionell verfasst. Sie erbrachte ausser ein paar Kommentaren keine Eigenleistungen (Tab.18), das heisst, sie vertiefte das Thema nicht durch eigene Recherchen oder Interviews, sondern beschränkte sich auf die Berichterstattung. Umgekehrt zum Beispiel "Basler Zeitung", "Vaterland" und die Ostschweizer Zeitungen, die sich durch einen hohen Anteil an redaktionell erstellten Beiträgen und Eigenleistungen auszeichneten. "Basler Zeitung", "Tages-Anzeiger" und "Vaterland" kommentierten sehr stark (11, resp. je 6 ausführliche Kommentare). Beim "Tages-Anzeiger" scheint die Eigenleistung relativ gering, ist es aber nur prozentual, während sie absolut gesehen relativ hoch war.

Graphik 16: Anzahl Artikel und deren Umfang

	Anzahl Artikel	"kurz"	"mittel"	"lang"
Tages-Anzeiger	56	66,6 %	32,1 %	1,8 %
Neue Zürcher Zeitung	36	69,4 %	22,2 %	8,3 %
Volksrecht	18	50,0 %	50,0 %	0,0 %
Berner Zeitung	29	55,2 %	41,4 %	3,5 %
Der Bund	20	30,0 %	65,0 %	5,0 %
St. Galler Tagblatt	20	55,0 %	35,0 %	10,0 %
Die Ostschweiz	25	40,0 %	56,0 %	4,0 %
Basler Zeitung	41	53,7 %	46,3 %	0,0 %
Vaterland	24	41,7 %	58,3 %	0,0 %
Total	269	51,3 %	45,1 %	3,6 %

Die Leserbriefe (Tab.17) machten vor allem in den Zeitungen Berns einen grossen Teil aus, nämlich einen Viertel aller Ar tikel, währenddem in der Ostschweiz praktisch keine Leserbriefe veröffentlicht wurden. Der Anteil nicht identifizierbarer, d.h. nicht gezeichneter Artikel ist mit total 12,4 % (Tab. 17) erstaunlich hoch .

Graphik 17: Autorenschaft

	Anzahl Art.	Red. erst.	Agen- tur	Zuschr. Leser	Nicht ident.
Tages-Anzeiger	56	35,7 %	37,5 %	16,1 %	10,7 %
Neue Zürcher Zeitung	36	22,2 %	55,6 %	16,7 %	5,6 %
Volksrecht	18	33,3 %	27,8 %	5,6 %	33,3 %
Berner Zeitung	29	44,8 %	17,5 %	27,6 %	10,3 %
Der Bund	20	50,0 %	25,0 %	25,0 %	0,0 %
St. Galler Tagblatt	20	55,0 %	30,0 %	5,0 %	10,0 %
Die Ostschweiz	25	52,0 %	28,0 %	0,0 %	20,0 %
Basler Zeitung	41	51,2 %	29,3 %	9,8 %	9,8 %
Vaterland	24	54,2 %	20,8 %	12,5 %	12,5 %
Total	269	44,2 %	30,1 %	13,1 %	12,4 %

Graphik 18: Vermittlungsleistung

	Anzahl Art.	leicht redig.	Eigen- leist.	Kommen- tare	Parla- ments bericht
Tages-Anzeiger	56	75,0 %	8,9 %	10,7 %	5,4 %
Neue Zürcher Zeitung	36	72,2 %	0,0 %	5,6 %	19,4 %
Volksrecht	18	61,1 %	11,1 %	16,7 %	5,6 %
Berner Zeitung	29	62,1 %	17,2 %	10,3 %	6,9 %
Der Bund	20	50,5 %	15,0 %	15,0 %	15,0 %
St. Galler Tagblatt	20	40,0 %	25,0 %	15,0 %	15,0 %
Die Ostschweiz	25	36,0 %	20,0 %	16,0 %	24,0 %
Basler Zeitung	41	43,2 %	19,5 %	26,8 %	9,8 %
Vaterland	24	62,5 %	8,3 %	25,0 %	4,2 %
Total	269	56,2 %	13,9 %	15,7 %	11,7 %

Die Stellung einer Zeitung zum Amnestiebegehren lässt sich nicht nur in den Kommentaren ermitteln. Vielmehr musste die Gesamtheit der Aeusserungen, die von einer Zeitung ausgewählt und wiedergegeben werden, betrachtet werden. Dabei fällt auf, dass ausser der "Neuen Zürcher Zeitung" sowie "Bund" und "St. Galler Tagblatt" alle untersuchten Zeitungen mehr als 50 % positive Aeusserungen zur Amnestie veröffentlichten (Tab. 19), wobei darin die Befürworter einer Teil- oder Vollamnestie zusammengezählt sind (184). Bei "Volksrecht", "Tages-Anzeiger", "Basler Zeitung" und "Vaterland" überwogen die positiven Aeusserungen am stärksten, während sich bei "Bund" und "St. Galler Tagblatt" positive und negative Aussagen die Waage hielten und einzig bei der "Neuen Zürcher Zeitung" die negativen deutlich überwogen.

Graphik 19: Stellungnahmen zum Amnestiebegehren

	Anzahl Aeuss.	Positiv zur Amn.	Negativ zur Amn.	neutral reden über Amnestie
Tages-Anzeiger	192	60,4 %	25,0 %	12,0 %
Neue Zürcher Zeitung	188	36,7 %	45,7 %	9,0 %
Volksrecht	75	74,7 %	18,7 %	4,0 %
Berner Zeitung	146	52,1 %	34,2 %	8,2 %
Der Bund	110	47,3 %	41,8 %	9,1 %
St. Galler Tagblatt	89	43,8 %	43,8 %	10,1 %
Die Ostschweiz	122	53,2 %	31,1 %	12,3 %
Basler Zeitung	215	54,4 %	23,3 %	16,7 %
Vaterland	149	58,4 %	22,8 %	14,8 %
Total	1286	53,4 %	31,8 %	10,7 %

184 In der ursprünglichen Datenerfassung wurde es differenzierter erfasst: Den Rubriken Amnestie allgemein/Vollamnestie/Teilamnestie/keine Amnestie/Alternativen zur Amnestie konnten die Wertungen gegeben werden: Positiv, negativ, neutral reden über, einschränkend, erweiternd, zu prüfen. Die Daten sind beim Autor.

Zum Teil deutlicher, zum Teil anders ist das Bild bei jenen Aussagen, in denen die Zeitung explizit als Sprecher auftrat, vor allem in den Kommentaren (Tab. 20). "Tages-Anzeiger", "Volksrecht", "Bund" und "Basler Zeitung" äussern sich in ihren Stellungnahmen nie negativ zur Amnestie, das "Vaterland" nur einmal! Die "Neue Zürcher Zeitung" äussert sich umgekehrt nur einmal befürwortend. Ein Vergleich von Tab. 19 und 20 zeigt, dass all diese Zeitungen derjenigen Meinung, die nicht ihrer eigenen entsprach, gesamthaft gesehen recht viel Raum gaben und somit eine gewisse Vermittlungsfunktion ausübten. Alle redeten in den Kommentaren aber auch recht oft (total 39,3 %, Tab. 20) neutral über Amnestie. Bei der "Berner Zeitung" klafft die allgemeine Stellung zur Amnestie (52,1 % positiv, Tab. 19) und die Aeusserungen als Zeitung (0 % positiv, Tab. 20) am weitesten auseinander, was auf einen Kommentator zurückzuführen ist, der gegen die Amnestie schrieb, was offensichtlich nicht der Linie der Redaktionsmehrheit entsprach.

Graphik 20: Stellungnahmen der einzelnen Zeitungen als Sprecher zum Amnestiebegehren

	Anzahl Aeusser.	Positiv zur Amn.	Negativ zur Amn.	Neutral reden über Amnestie
Tages-Anzeiger	12	41,7 %	0,0 %	58,3 %
Neue Zürcher Zeitung	14	7,1 %	57,1 %	26,6 %
Volksrecht	1	100,0 %	0,0 %	0,0 %
Berner Zeitung	14	0,0 %	50,0 %	35,7 %
Der Bund	11	54,5 %	0,0 %	45,5 %
St. Galler Tagblatt	14	7,1 %	42,9 %	50,0 %
Die Ostschweiz	20	25,0 %	10,0 %	60,0 %
Basler Zeitung	35	57,1 %	0,0 %	34,3 %
Vaterland	37	37,8 %	2,7 %	43,2 %
Total	158	24,2 %	29,7 %	39,3 %

4.6.5.3 Die Begründungen zur Amnestie im Spiegel der Presse

Die kirchlichen Jugendverbände begründeten ihr Amnestiebegehren vierfach (vergl. Kapitel 4.4.2.2): christlich, gesellschaftspolitisch, rechtlich und sozialpädagogisch. Entsprechend wurde der Raster der Begründungskategorien (Tab. 21) aufgebaut.

Graphik 21: Begründungskategorien und deren Häufigkeit

Nr. der Kategorie	Anzahl Aeusserungen absolut		Unterstüzung oder Ablehnung der Amnestie wird begründet mit
101	111		Versöhnung
103	2		Solidarität mit Betroffenen
104/102	12		Vergebung und Gnade
105	3		Reue nötig
106	7		allg. religiös-ethische Gründe
100 total		135	christliche Gründe (10,1 %)
201	74		Verständnis/Dialog ermöglichen (Weg aus der Sackgasse)
203	10		Akt der Stärke des Staates (Staat ist gesund)
204	18		Drahtzieher zur Rechenschaft ziehen
205	30		öffentliches Interesse ist nicht gegeben
206	3		öffentliches Interesse ist gegeben
208	52		Ermöglicht sozialen Frieden, Zukunft (und entspricht politischer Klugheit)
209	13		politisch nicht durchsetzbar
210	12		nur als 1. Schritt sinnvoll, wenn andere folgen
211	11		wäre Ermunterung zu neuen Krawallen
212	4		grosse Zahl Betroffener
213	18		kleine Zahl Betroffener
214	6		Amnestie wäre Schwäche des Staates
215	21		Erwachsene müssen Mitverantwortung übernehmen
207	7		übrige gesellschaftspolitische Gründe
200 total		279	gesellschaftspolitsche Gründe (21,2 %)
301	41		allgemeine rechtliche Erwägungen
302	20		klare Bestrafung nötig. Schuldige nicht zu Unschuldigen erklären
303	68		Rechtsgleichheit
304	33		Ausnahmesituation ist nicht gegeben
305	27		Ausnahmesituation ist gegeben
306/309	54		Rechtssicherheit, Rechtsstaat gefährdet
307	26		Undifferenzierte, harte Rechtssprechung
308	25		Glaubwürdigkeit des Rechtsstaates fördern
310	18		Trennung Drahtzieher/Mitläufer unmöglich
311	16		bereits milde und korrekte Rechtsprechung
300 total		328	Rechtliche Gründe (25,7 %)

402	44		Den Jungen einen Neuanfang ermöglichen
403	48		Probleme der heutigen Jugend, die oft gesellschaftliche Ursachen haben
404	24		Amnestie ist Zeichen des guten Willens der Behörden
405	17		Zeichen der Krawallanten nötig (1. Schritt)
406/401	38		Kein Gesinnungswandel bei den Krawallanten festzustellen (Fundamentalopposition)
407	17		Selbstverantwortung der Jungen nötig
408/409	28		erzieherische Gründe
410	18		Mitläufer sollen geschont werden
400 total		234	Sozialpädagogische Gründe (17,7 %)
501	230		keine Begründung
503	43		(Teilamnestie) ist Halbheit, Alibiübung
504/2/6/7	29		Anderes
505	10		Ueberbewertung der Ereignisse durch Amnestie
500 total		312	übrige Gründe/keine Begründung (25,3%)

Der grösste Teil der Befürworter und Gegner nahm Begründungen aus diesen vier Bereichen auf (ausser die Begründungen Nr. 501 bis 505, Tab. 21). Christliche Gründe waren jene, die den Gedanken der Versöhnung aufgriffen oder sich sonst auf die christliche Ethik beriefen. Bei den gesellschaftspolitischen Gründen ging es um Dialog, sozialen Frieden, öffentliches Interesse. Die rechtlichen Gründe umfassten vor allem Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit, wobei z.B. die Rechtsgleichheit nicht nur gegen, sondern auch für eine Amnestie geltend gemacht wurde. Mit sozialpädagogischen Gründen kämpften Befürworter für eine Reintegration der Krawallanten und Gegner glaubten, eine Amnestie erweise den Jugendlichen aus erzieherischen Gründen einen schlechten Dienst.

Schwerpunktmässig wurden christliche, gesellschaftspolitische und pädagogische Gründe vor allem für die Amnestie eingesetzt, juristische und gesellschaftspolitische Gründe dagegen. Dabei mag es überraschen, dass 41 % der Aeusserungen mit juristischer Begründung für eine Voll- oder Teilamnestie eingesetzt wurden, und "nur" 59 % dagegen.

In einem Viertel aller Aeusserungen wurden rechtliche Gründe geltend gemacht (Tab. 22), in je rund einem Fünftel gesellschaftspolitische und pädagogische Gründe und in 10 % der Aeusserungen christliche Gründe.

Vergleicht man damit die Gewichtung der Initianten, d.h. jene von den Zeitungen wiedergegebenen Aeusserungen, in denen die Initianten als Sprecher auftauchten, ist die schon früher festgestellte Verschiebung der Argumentation deutlich belegbar!

Graphik 22: Häufigkeit der Begründungen bei den Zeitungen und den Initianten

	Anzahl Aeuss.	Christl. Gründe	Gesell. Gründe	Recht. Gründe	Päd. Gründe	Keine Begr.	Sonstige (502-507)
Tages-Anzeiger	192	10,9 %	21,9 %	19,8 %	17,7 %	23,4 %	6,3 %
Neue Zürcher Zeitung	188	11,7 %	21,3 %	31,9 %	17,0 %	9,6 %	8,5 %
Volksrecht	75	9,3 %	20,0 %	20,0 %	12,0 %	34,7 %	4,0 %
Berner Zeitung	146	9,6 %	27,4 %	28,8 %	19,9 %	11,0 %	3,3 %
Der Bund	110	4,5 %	21,8 %	29,1 %	23,6 %	10,9 %	10,1 %
St. Galler Tagblatt	89	7,9 %	14,6 %	30,3 %	16,9 %	22,5 %	7,8 %
Die Ostschweiz	122	13,9 %	17,2 %	29,5 %	11,5 %	18,0 %	9,9 %
Basler Zeitung	215	12,1 %	19,5 %	20,5 %	21,9 %	17,2 %	8,8 %
Vaterland	149	10,7 %	27,5 %	21,8 %	18,8 %	20,8 %	0,4 %
Total	1286 (100 %)	10,1 %	21,2 %	25,7 %	17,7 %	18,7 %	6,6 %
Initianten	189	25,4 %	26,5 %	17,5 %	21,7 %	5,3 %	3,7 %

Graphik 23: Häufigkeit der Begründungen bei den Parteien

	Anzahl Aeuss.	Christl. Gründe	Gesell. Gründe	Recht. Gründe	Päd. Gründe	keine Begr./Sonst.
CVP	78	9,0 %	35,9 %	32,0 %	15,4 %	7,7 %
FDP	80	2,5 %	15,0 %	36,3 %	27,5 %	18,8 %
SP	63	17,5 %	22,2 %	27,0 %	14,3 %	19,0 %
SVP	39	0 %	15,4 %	46,2 %	23,1 %	15,4 %
EVP/LdU	15	26,7 %	26,7 %	13,3 %	33,3 %	0 %
Total	275	11,3 %	23,0 %	31,0 %	22,7 %	12,2 %

Während für die Initianten die christliche Versöhnung (25,4 %, Tab. 22) und der gesellschaftlich-soziale Friede (26,5 %) deutlich im Vordergrund standen und rechtliche Ueberlegungen nur in 17,5 % der Aeusserungen zum Zug kamen, verschob sich die öffentliche Diskussion eindeutig auf die juristische Ebene.

Trotzdem prägten die Initianten mit ihren ursprünglichen Argumentationsmustern wesentlich den Lauf der Diskussion, denn es ist doch eher ungewohnt, dass in einer innenpolitischen Diskussion, die nicht individual- oder personalethischer Natur ist (wie zum Beispiel Schwangerschaftsabbruch), christliche Erwägungen einen so breiten Raum einnehmen. Bei allen Unterschieden konnten die kirchlichen Jugendverbände den Gang der Diskussion prägen und

durch die Zusammenschau von christlichen, gesellschaftlichen, rechtlichen und erzieherischen Gründen eine Vermittlungsfunktion wahrnehmen.

Auffallend hoch ist der Anteil der Aeusserungen ohne Begründung (18,7 %, Tab. 22). Das ist darauf zurückzuführen, dass in längeren Artikeln oder in Kurzmeldungen oft Stellungnahmen von Organisationen ohne weitere Begründung zusammengefasst wurden.

Betrachtet man die Häufigkeit von Begründungen in den verschiedenen Zeitungen (Tab. 22), fällt folgendes auf: Christliche Gründe kommen beim "Bund" kaum zur Geltung, bei der (CVP-nahen) "Ostschweiz" dagegen stark, beim (ebenfalls CVP-orientierten) "Vaterland" durchschnitlich , das dafür gesellschaftliche Gründe an erster Stelle nannte. Diese waren in der Ostschweiz, die unter dem sozialen Unfrieden weniger litt, deutlich untervertreten. Für die "Berner Zeitung" hingegen standen die gesellschaftlichen Gründe neben den rechtlichen ganz im Vordergrund. Im Uebrigen nahmen die rechtlichen Argumente bei den bürgerlichen Zeitungen mit Abstand die erste Stelle ein. Aber auch das "Volksrecht" argumentierte in einem Fünftel der Fälle juristisch. Die erzieherische Frage der Reintegration der Jugendlichen schien in den von den Jugendunruhen betroffenen Kantonen (besonders Bern und Basel) stärker zu beschäftigen als in den übrigen.

Die Häufigkeit der Begründungen bei den Parteien (Parteien als Sprecher) weist grössere Unterschiede auf als bei den Zeitungen, was zeigt, dass die meisten dieser Organe überparteiliche Integrationsfunktionen wahrzunehmen suchen. Die rechtliche Argumentation lag in den Parteien mit 31 % (Tab. 23) deutlich über dem Durchschnitt dieser Argumente in der öffentlichen Diskussion, wie sie in den Medien vermittelt wurden (25,7 %, Tab.22). An einsamer Spitze stand die SVP mit 46,2 %, gefolgt von FDP und CVP. Aber auch die SP nannte rechtliche Gründe am häufigsten. Das hängt zum Teil damit zusammen, dass ein grosser Teil der Parteiäusserungen von Parlamentariern und aus der Parlamentsdebatte stammen, während in den Zeitungen auch zahlreiche soziale Institutionen zu Wort kamen, die eher gesellschaftliche und pädagogische Gründe anführten. Gesellschaftspolitische Gründe (öffentliches Interesse einer Amnestie) standen bei der CVP an erster Stelle, während sie bei der FDP geringen Raum einnahmen. Auch bei den pädagogischen Gründen fallen die grossen Unterschiede auf. Christliche Gründe und den Hinweis auf das Versöhnungsanliegen nannte ausser der EVP/LDU (185) die SP am häufigsten. In der christlichen CVP waren

---

185 Die Zahl ist nicht aussagekräftig, da die Gesamtzahl von 4 "christlichen" Aeusserungen zu gering ist für eine statistisch relevante Aussage.

christliche Argumente mit 9 % erstaunlich gering vertreten. Bei FDP und SVP sanken diese Begründungen sogar praktisch auf Null, was insofern überrascht, als gerade diese Parteien sich gern auf die christliche Basis des schweizerischen Staates beriefen. Offensichtlich war es schwer, christliche Gründe gegen die Amnestie ins Feld zu führen.

4.6.5.4 Die Initianten als Vermittler

Die Anzahl der Aeusserungen über die Initianten war in der Presse vergleichsweise gering (73 Aeusserungen gegenüber 1286 Begründungen zur Amnestie, Tab.24). Die Beurteilung war aber recht eindeutig: Rund zwei Drittel der Aeusserungen waren positiv: Man nahm die Initianten ernst, glaubte ihre gute Absicht und betrachtete

Graphik 24: Beurteilung der Initianten JKS/SKJV und Begründung

Nr. der Kategorie	Anzahl Aeuss	Beurteilung	Nr. der Kategorie	Anzahl Aeuss.	Begründung
907	4	sie sind vermittelnd	605	22	Sie bauen Polarisierung ab
903	31	haben gute Absichten	611	6	positive Solidarität unter Jungen
905	12	sind ernst zu nehmen	603	23	keine Begründung
	47 = 64 %		601	10	fragwürdiges Demokratieverständnis
			606	7	falsche Solidarität
902	17	sie sind einseitig/ parteilich	607	1	Systemveränderer
904	9	allg. negativ beurteilt	608	4	einseitiges Bibelverständnis
	26 = 36 %			73 = 100 %	

sie als vermittelnd, da sie Polarisierungen abbauen wollten (Begründung Nr. 605). Häufig äusserte man sich auch ohne Begründung positiv, was ein gewisses, unreflektiertes Vertrauen in diese Verbände zeigt. Ein Drittel der Aeusserungen war negativ. Der Hauptvorwurf war Einseitigkeit und Parteilichkeit, weil sich die Initianten mit der Bewegung solidarisierten und mit der Amnestieforderung ein fragwürdiges Demokratieverständnis zeigten. Von evangelikaler Seite bezog sich der Vorwurf der Einseitigkeit auf das Bibelverständnis (Versöhnungsverständnis).

So bestätigt die Medienanalyse, dass Vermittler leicht auch dem Vorwurf der Parteilichkeit ausgesetzt sind, wobei die Mehrheit der Stimmen die Vermittlungsbemühungen anerkannte und diese vereinzelt sogar mit Parteinahme im Sinne der "positiven Solidarität unter Jungen" (Begründung 611) vereinen konnte.

4.6.6 Die Parlamentsdebatte

4.6.6.1 Die vorberatende Petitions- und Gewährleistungskommission des Nationalrats

Am 1. September 1982 prüfte die Kommission unter Vorsitz von EVP-Nationalrat Hans Oester (Zürich) die umstrittene Frage der Zuständigkeit für die Behandlung des Amnestiegesuches und kam aufgrund eines Gutachtens des eidgenössischen Justiz- und Polizeidepartements zum selben Schluss wie die Initianten, dass nämlich der Bund und nicht die Kantone zuständig sei. Sie führte am 26. Oktober 1982 Hearings mit juristischen Experten, Verteidigern von Jugendlichen und Vertretern der Gesuchsteller, nicht aber mit Betroffenen durch. Am 27. Oktober beschloss sie mit 9:8 Stimmen Eintreten und befürwortete mit 9:7 Stimmen eine sehr eingeschränkte, auf den Tatbestand des Landfriedensbruchs begrenzte Teilamnestie (vergl. Tab. 25). Eine starke Minderheit (5 FDP, 2 SVP, 1 CVP) beantragte, der Amnestie keine Folge zu geben, eine zweite Minderheit (5 SP) beantragte eine weitergehende Teilamnestie und Nationalrätin Ruth Mascarin (POCH) eine zusätzlich zur zweiten Minderheit den Tatbestand der Sachbeschädigung einschliessende Amnestie.

4.6.6.2 Der Nationalrat

Der Nationalrat führte am 9. und 14. Dezember 1982 eine ausgedehnte, achtstündige Debatte, an der sich 45 Redner beteiligten. Die Debatte wurde zu einer jugend- und staatspolitischen Grundsatzdiskussion. Das Parlament nahm erstmals Stellung zu den Jugendunruhen, wie das von den kirchlichen Jugendverbänden beabsichtigt war. Mit 99:79 Stimmen wurde eine Amnestie schliesslich zwar abgelehnt, erhielt aber doch eine kaum erwartete, recht breite Unterstützung.

Schon die Voten der Fraktionssprecher waren ein Ausdruck der "emotionalen Belastung des Geschäftes" und der "Polarisierung der Meinungen", wie es Kommissionspräsident Oester feststellte (186). Die liberale Fraktion plädierte für Eintreten, aber Ablehnen der Vorlage, da die für eine Amnestie notwendige aussergewöhnliche Situation nicht gegeben sei, eine Amnestie gegen die Spielregeln der Demokratie verstosse und eine Mini-Amnestie die Ungerechtigkeit gegenüber Nichtamnestierten erhöhe. Die SP-Fraktion trat für eine generelle Amnestie ein, die als ein Zeichen der Versöhnung ein erster Schritt zur Verständigung sei. Der Vorschlag der Kommissionsmehrheit gehe zu wenig weit und sei "viertelherzig". Die

---

186 Amtliches Bulletin des Nationalrates vom 9.12.1982, 1645.

Graphik 25: Anträge zum Amnestiebegehren im Nationalrat

a) Antrag der Mehrheit

Art. 1

[1] Für Landfriedensbruch (Art. 260 StGB), der in der Zeit vom 30. Mai 1980 bis 18. Mai 1982 begangen worden ist, wird eine Teilamnestie erlassen.

[2] Sie wird Personen gewährt, die:

a. Zurzeit der Tat das 25. Altersjahr noch nicht zurückgelegt haben.

b. Im gleichen Zeitraum kein anderes Verbrechen oder Vergehen nach Bundesrecht begangen haben;

c. Zurzeit der Tat ihren gewöhnlichen Aufenthalt in der Schweiz hatten.

Art. 2

[1] Die Amnestie hat die folgenden Wirkungen:

a. Personen, die noch nicht verurteilt sind, werden strafrechtlich nicht weiter verfolgt;

b. Freiheitsstrafen und Bussen werden erlassen;

c. Schon bezahlte Bussen werden zurückerstattet;

d. Die Amnestie wird im Strafregister eingetragen.

[2] Wer eine Freiheitsstrafe bereits ganz oder teilweise verbüsst hat, erhält keine Entschädigung.

Art. 3

[1] Der wegen des Landfriedensbruchs angeordnete Vollzug einer bedingten Vorstrafe wird erlassen.

[2] Die durch den Landfriedensbruch bewirkte Rückversetzung in den Strafvollzug wird aufgehoben.

[3] Verfügungen nach Art. 38 Ziffer 4 Absatz 4 und Artikel 41 Ziffer 3 Absatz 2 des Strafgesetzbuches, die wegen des Landfriedensbruchs getroffen worden sind, werden aufgehoben.

Art. 4

Ist die Strafe für den Landfriedensbruch Teil einer Gesamtstrafe, so bestimmt der Richter, wie weit diese aufgrund der Amnestie gekürzt wird.

Art. 5

Der Richter informiert die kantonale Strafregisterbehörde, die zuständige Strafvollzugsbehörde und den Verurteilten über die von der Amnestie erfassten rechtskräftigen Urteile.

Art. 6

Dieser Beschluss ist nicht allgemeinverbindlich; er untersteht nicht dem Referendum.

b) Minderheitsanträge

Minderheit

(Leuenberger, Braunschweig, Christinat, Jaggi, Nauer)

Art. 1

[1] Für Landfriedensbruch (Art. 260 StGB), Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte (Art. 285 Ziff. 2 Abs. 1) und Hausfriedensbruch (Art. 186) wird eine Teilamnestie erlassen.

[2] Sie wird Personen gewährt, die diese Delikte in der Zeit vom 30. Mai 1980 bis zum 18. Mai 1982 im Zusammenhang mit den Jugendunruhen begangen haben und die zur Zeit der Tat ihren gewöhnlichen Aufenthalt in der Schweiz hatten.

Art. 3

[1] Der wegen Landfriedensbruchs, wegen Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte sowie wegen Hausfriedensbruchs angeordnete . . .

Art. 2 Abs. 1 Bst. c

Minderheit I

(Leuenberger, Braunschweig, Christinat, Jaggi, Nauer)

c. Bereits bezahlte Gerichts- und Untersuchungskosten werden zurückerstattet.

Minderheit

(Blunschy, Fischer-Hägglingen, Steinegger)

c. Streichen

Anträge Mascarin

Art. 1

[1] Für Landfriedensbruch (Art. 260 StGB), Gewalt und Drohung gegen Behörden und Beamte (Art. 258 StGB) und Folgedelikte wie Sachbeschädigung und Hausfriedensbruch wird eine Teilamnestie gewährt.

[2] Sie wird Personen gewährt, die diese Delikte in der Zeit vom 30. Mai 1980 bis zum 9. Dezember 1982 im Zusammenhang mit den Jugendunruhen begangen haben und die zur Zeit der Tat ihren gewöhnlichen Aufenthalt in der Schweiz hatten.

Art. 2 Abs. 1 Bst. c

c. Bereits bezahlte Gerichts- und Untersuchungskosten werden zurückerstattet.

Quelle: Amtliches Bulletin der Bundesversammlung, NR, 9.12.82

CVP-Fraktion lehnte jegliche Amnestie ab, da keine Ausnahmesituation vorliege, die Geschädigten das nicht verstehen würden, die Rechtsgleichheit gefährdet sei. Sie befürwortete den Dialog, aber ohne das "Geschenk der Amnestie". Eine starke Fraktionsminderheit war allerdings für eine Teilamnestie im Sinne der vorberatenden Kommission. Die Fraktion der Unabhängigen (LDU/EVP) setzte sich - als Zeichen der Versöhnung und im Sinne der Entkrampfung - für den Vorschlag der Petitionskommission ein. Die SVP-Fraktion wollte der Amnestie "aus rechtsstaatlichen, politischen und sozialpädagogischen Erwägungen" keine Folge geben. Sie nahm damit drei der vier Sichworte der Gesuchsteller auf, wandte sie aber gegen die Amnestie an. Interessanterweise liess sie die vierte Begründung der Gesuchsteller, die christliche, aber weg. Die FDP-Fraktion begründete ihre Ablehnung jeglicher Amnestie vor allem juristisch (gefährdete Rechtssicherheit, Ausnahmezustand nicht gegeben). "Die FDP-Fraktion ist der Meinung, dass das Gebot der Rechtssicherheit den mit der Amnestie angestrebten Zielen vorgeht" (187).

Durch die Fraktionssprecher wurde deutlich, was aus der Diskussion der Amnestie in der Oeffentlichkeit zu erwarten war: Die bürgerlichen Parteien lehnten die Amnestie ab und begründeten es überwiegend juristisch im Sinne des positiven Rechts. Die linken Parteien setzten sich - vorwiegend aus sozialen und staatspolitischen Gründen - für eine über den Kommissionsantrag hinausgehende, umfassende Teilamnestie ein. Die Fraktionen der Mitte (LDU/EVP und eine starke Minderheit der CVP) strebten in Form des Kommissionsantrages einen Kompromiss in Form einer kleinen Teilamnestie an.

Die 32 Einzelvotanten bestätigten im Wesentlichen dieses Bild. Diese Voten sollen unter zwei für unser Thema wichtigen Aspekten analysiert werden. Wie wurde von Versöhnung gesprochen und wie wurden die kirchlichen Jugendverbände beurteilt?

21 von den insgesamt 45 Rednern nahmen das Stichwort Versöhnung auf. Auffallend ist nun allerdings, dass dies bei den nichtchristlichen Parteien SP und FDP häufiger geschah als bei den christlichen CVP und EVP (vergl. Graphik 23). Am häufigsten sprachen die SP-Nationalräte von Versöhnung. 9 von 13 Votanten nahmen darauf Bezug. Bei der FDP waren es fünf von elf, bei der CVP aber nur drei von zehn, und bei EVP/LDU einer von dreien (der LDU-Nationalrat Jäger, St. Gallen). Die Sozialdemokraten sprachen von Versöhnung zumeist im Zusammenhang mit sozialer Befriedung, mit "Entfeindung" (Nationalrat Nauer). "Ich entscheide mich dafür, dass das öffentliche Interesse an der Aussöhnung unter den

---

187 Ebd., 1654.

Generationen grösser ist als das öffentliche Interesse an Rechtsgleichheit und Rechtssicherheit", meinte Nationalrat Schmid (St. Gallen) (188). Der Theologieprofessor Nationalrat Heinrich Ott präzisierte Versöhnung von der Ethik her: "Versöhnung ist ein Grundwort - oder vielleicht das Grundwort der christlichen Ethik, und darum ist es konsequent, wenn christliche Jugendverbände unseres Landes uns heute mit diesem mutigen und unkonventionellen Vorschlag konfrontieren ... Versöhnung ist immer etwas Kreatives. Versöhnung bedeutet einen Neubeginn, sie ist nicht ein Rechtsakt, der sich auf genau definierte Bedingungen stützt, aber oft ist im Leben gerade diese Kreativität der Versöhnung das einzige, das einen aus einer verkarrten Situation noch herausführen kann" (189).

Gerade diese genau definierten Bedingungen waren aber den FDP-Nationalräten in ihrer Rede von Versöhnung wichtig: Nationalrat Stucki: "Allen Gesuchen der christlichen Jugendverbände ist eines eigen, das sie nämlich Vergebung ohne Voraussetzung fordern. Ich frage mich, ob diese Forderung auch theologisch richtig ist. Nehmen Sie das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Bei der Begegnung des Sohnes mit dem Vater sagt der Sohn auch zuerst (1. Handlung, die geschieht): 'Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir'. Also ist doch auch biblisch gesehen die Reue Voraussetzung für die nachfolgende Grosszügigkeit des Vaters. Ich verlange nun keineswegs Reue bei diesen jugendlichen Krawallanten. Aber wenn ich das staatspolitisch übertrage, dann müsste ich doch eigentlich sagen, wäre Einsicht in das Unrecht ihrer Taten Voraussetzung" (190). Und Nationalrat Kaspar Meier gab zu, dass eine Amnestie die Chance einer friedlichen Konfliktlösung biete, "aber ich behaupte, dass diese Chance nur besteht, wenn sie von den Betroffenen akzeptiert wird. Amnestia - griechisch Verzeihung, Vergebung - verlangt, dass beide mitwirken, nicht nur derjenige, der Verzeihung, Vergebung gewährt, sondern auch derjenige, der sie beansprucht" (191). Die drei Votanten der CVP, die sich auf Versöhnung bezogen, verstanden diese bedingungslos: Als "Zeichen, dass die Behörden bereit sind, der Jugend wieder Vertrauen entgegenzubringen" (Nationalrätin Blunschy, 192), als "Vertauensvor-

---

188 Ebd., 1664.

189 Ebd., 1694.

190 Ebd., 1662. Gegen diese Auslegung des Gleichnisses vom verlorenen Sohn vergl. Christoph Stückelberger: Salon-Alternative und Totalaussteiger. Die wiedergefundenen Söhne. Bibelarbeit zu Lukas 15 am Deutschen Evangelischen Kirchentag, in: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Nr. 14, 7. Juli 1983, 222-224.

191 Amtl. Bulletin des Nationalrates vom 9.12.1982, 1697.

192 Ebd., 1665.

schuss, der von der Seite kommen muss, die über mehr Sicherheit verfügt, weil sie Vertrauen erfahren hat" (Nationalrat Ziegler, 193). Nationalrat Landolt verstand Versöhnung sogar soweit bedingungslos, dass es "auch nicht darauf ankomme, ob wir mit der Amnestie eine Versöhnung errreichen, ... sondern es kommt darauf an, dass das Parlament seine Bereitschaft bekundet zu einer Versöhnung" (194).

Der SVP-Nationalrat Graf lehnte demgegenüber entschieden ab, ein Versöhnungsangebot gegenüber der seiner Ansicht nach revolutionären Jugendbewegung zu machen: "Jene unter uns, die aus christlicher Nächstenliebe handeln wollen ... übersehen, dass revolutionäre Gewalt niemals durch die entgegengestreckte Hand gebändigt werden kann" (195).

Unversöhnlich standen somit die beiden Auffassungen von Versöhnung gegeneinander: Die Amnestiebefürworter betrachteten Versöhnung als einseitigen, bedingungslosen Akt, die nur so bei den Betroffenen eine Umkehr bewirken kann. Die Amnestiegegner banden Versöhnung an Bedingungen, die in der konkreten Situation nach den Jugendunruhen nicht gegeben seien: Einsicht in das Unrecht, Akzeptanz der Versöhnung durch die Betroffenen, keine revolutionäre Gewalt (196).

Wie wurden nun aber die kirchlichen Jugendverbände im Nationalrat beurteilt? 9 von 45 Rednern im Nationalrat äusserten sich zu den Gesuchsstellern, 5 davon aus der CVP. Nur Nationalrat Oehen (NA Bern) bezichtigte sie "grenzenloser Naivität" (197), weil sie die marxistischen Hintergründe der Jugendunruhen verkennen. Alle anderen Parlamentarier nahmen mindestens in ihren verbalen Beteuerungen die Gesuchsteller ernst und bezeichneten ihr Anliegen als ehrlich. Besonders die CVP-Politiker, von denen viele selber einmal in der katholischen Jugendarbeit tätig waren, anerkannten ihre Bemühungen: "Ich stimme schon aus Respekt vor ihrer Leistung dem Antrag zu, eine Amnestie zu gewähren", meinte Nationalrat Müller (Luzern) (198) und der Parteikollege Ziegler (Solothurn) betonte, "es wäre ein Affront gegen die kirchlichen Jugendverbände, wenn wir ihrem redlichen Anliegen ein kategorisches Nein entgegenhalten würden" (199). Auch wenn in solchen Aeusserungen das Bemühen um den eigenen Parteinachwuchs aus den Reihen der kirch-

---

193 Ebd., 1663.
194 Ebd., 1664.
195 Ebd., 1699.
196 Zur theologischen Klärung der Versöhnung vergl. Kp.5.2.
197 Ebd., 1658.
198 Ebd., 1695.
199 Ebd., 1663.

lichen Jugendverbände mitspielen mochte, bestätigen sie doch die oben (Kapitel 4.1 und 4.6.5.) festgestellte Anerkennung ihrer Mittlerposition.

4.6.6.3. Der Ständerat

Der Ständerat befasste sich wenige Stunden nach Ablehnung der Amnestie im Nationalrat am 14. Dezember 1982 ebenfalls mit dem Geschäft. Die vorberatende Kommission hatte beschlossen, im Ständerat erst nach der Debatte im Nationalrat einen Entscheid zu fällen. Sie beantragte dem Ständerat schliesslich mit 4:1 Stimmen, dem Amnestiebegehren keine Folge zu geben. Nach kurzer Debatte und denselben Argumenten wie im Nationalrat lehnte der Ständerat das Begehren mit 31:8 Stimmen deutlich ab.

4.7 Zusammenfassung. Vorläufige Ergebnisse der zweiten Fallstudie

1. Die 1300 bis 1800 Strafverfahren (200) im Zusammenhang mit den Jugendunruhen in der Schweiz 1980-1982 zeigten die Schwere des Konfliktes und die Belastung, die diese zahlreichen gerichtlichen Folgen der Unruhen für das Klima des Landes bedeuteten. Noch nie in der Geschichte der Schweiz wurde eine Amnestie für so viele Straffälle angestrebt (ausser der Amnestien für Steuerhinterzieher).

2. Vor dem Amnestiebegehren der kirchlichen Jugendverbände waren schon verschiedene Amnestievorstösse von der Jugendbewegung und von Linksparteien unternommen worden, die aber bei weitem nicht so öffentlich wirksam waren. Für die unerwartet grosse Resonanz des kirchlichen Begehrens waren unter anderem vier Gründe massgebend (201): 1. Die Bereitschaft zu einer Amnestie war nach Ende der Jugendunruhen grösser als dawährend. 2. Die Amnestieforderung wurde von der Jugendbewegung vorwiegend juristisch im Sinne der Kritik der Rechtsprechung begründet. Bei den kirchlichen Jugendverbänden stand das Motiv der sozialen Befriedung und Versöhnung im Vordergrund. 3. Die kirchlichen Jugendverbände wurden nicht von vornherein mit der Jugendbewegung, eher mit der angepassten Jugend identifiziert. Dadurch konnten sie eher eine Vermittlungsfunktion wahrnehmen. 4. Das kirchliche Begehren wurde auf eidgenössischer Ebene eingereicht und löste damit - im Unterschied zu den kantonalen Vorstössen - eine landesweite Diskussion aus.

3. Der Schweizerische Katholische Jugendverband und die Junge Kirche Schweiz führten vier Begründungen für eine Amnestie an:

---

200 Vergl. Kp. 4.2.

201 Vergl. Kp. 4.2 und 4.5.

Eine christliche (Versöhnung), eine gesellschaftliche (sozialer Friede), eine juristische (gegen harte Urteile und für Rechtsgleichheit) und eine sozial-pädagogische (gegen Kriminalisierung und für Reintergration der Jugendlichen). Die öffentliche Diskussion verlief im Wesentlichen in Auseinandersetzung mit diesen vier Begründungen. Dabei rückten die juristischen Argumente in den Vordergrund, gefolgt von den gesellschaftlichen, sozial-pädagogischen und erst am Schluss christlich-religiösen (202).

4. Als handlungsleitende Werte (Topoi) standen für die Initianten drei Begriffe im Vordergrund: Versöhnung, Gnade und Recht (203). Der Begriff Versöhnung wirkte einerseits vermittelnd und entkrampfend, löste andererseits eine heftige Diskussion aus, was unter Versöhnung zu verstehen sei. Für die Amnestiebefürworter konnte eine Versöhnung nur durch ein einseitiges und bedingungsloses Angebot des Stärkeren, d.h. des Staates erreicht werden. Die Amnestiegegner verlangten als Voraussetzung und Bedingung einer Versöhnung erste Schritte von der Jugendbewegung her durch Reue der Angeklagten.

5. Die kirchlichen Jugendverbände hatten ein dreifaches Verständnis von Vermittlung (204): Sie suchten als neutrale Vermittler eine Brücke zwischen Bewegung und Staat zu schlagen; sie nahmen gleichzeitig insofern Partei für die Bewegung, als sie deren Anliegen weitgehend als berechtigt anerkannten. Sie wirkten zugleich aktiv als dritte Kraft, indem sie mit der Amnestie einen Weg aus der Sackgasse vorschlugen. Sie knüpften die Versöhnung auch an gewisse Bedingungen und strebten nicht einen Kompromiss um jeden Preis an. So lehnten sie eine minimale Teilamnestie als falschen Kompromiss ab, da er keine vermittelnde und befriedende Wirkung haben könne. Zwei Drittel der Aeusserungen über die Initianten in den Medien attestierten den kirchlichen Jugendverbänden eine vermittelnde Rolle. Ein Drittel beurteilte sie als parteilich (205).

6. Damit die Jugendverbände als Vermittler ernstgenommen wurden, waren gewisse Voraussetzungen nötig: Dazu gehören Machtmittel (206) wie die Verbandsinfrastrukturen, die Basis der Verbandsmitglieder und ein relativ gutes Image durch die traditionellen Leistungen im Bereich der Jugendarbeit. Das Wohlwollen gegenüber den Initianten als Vermittlern war sicher auch darin begründet, dass diese nicht für sich selbst etwas forderten, sondern sich - im

---

202 Vergl. Kp. 4.6.5.3.
203 Vergl. Kp. 4.4.5..
204 Vergl. Kp. 4.4.4.2.
205 Vergl. Kp. 4.6.5.4.
206 Vergl. Kp. 4.4.3.

Sinne der "Kirche für andere" (Bonhoeffer) - für andere Jugendliche und eine Entspannung der Situation einsetzten.

7. Das kirchliche Amnestiebegehren fand Unterstützung bei den meisten Jungparteien, den Linksparteien und - als Teilamnestie - den Parteien der Mitte sowie bei Jugend- und sozialen Organisation (207). Die Kirchenleitungen waren wohlwollend, enthielten sich aber einer öffentlichen Unterstützung. Die inhaltsanalytische Presseauswertung (208) bestätigte in quantitativer Art, dass das Amnestiebegehren das Links/Rechts-Muster der Politik wiederholte; sie zeigte aber auch überraschend, dass die C-Parteien die Amnestie weniger häufig mit der (christlichen) Versöhnung begründeten als die Linksparteien.

8. Inwiefern war eine Vermittlung möglich? Die Amnestiedebatte ermöglichte, nach Beendigung der Jugendunruhen die weitgehend unverarbeitete Konfliktsituation nochmals aufzurollen und bis zur Ebene des eidgenössischen Parlaments eine wenigstens teilweise qualitativ neue, verständnisvollere Auseinandersetzung über die Jugendunruhen und deren Ursachen zu führen. Damit konnte eine gewisse Aufweichung der Fronten erreicht werden. Auch wenn die Amnestiepetition abgelehnt wurde, zeigte das relativ knappe Abstimmungsergebnis im Nationalrat eine gewisse Bereitschaft von staatlicher Seite zum Schlussstrich. Es war auch eine breite öffentliche Diskussion über die christliche Botschaft der Versöhnung möglich. Damit war die Aufgabe gestellt, ein zentrales christliches Anliegen über den innerkirchlichen Rahmen hinaus in den gesellschaftlich politischen Alltag zu übersetzen und zu vermitteln.

9. Inwiefern war eine Vermittlung nicht möglich? Die Mitglieder der Jugendbewegung zeigten durch ihre Ablehnung eines Amnestieangebotes, dass sie weiterhin gegen den Staat und seine Tätigkeit misstrauisch waren und Kompromisse nicht akzeptierten (209). Eine Vermittlung kann einen Konflikt nur dann lösen helfen, wenn die Ursachen des Konflikts beseitigt werden. Die von der Jugendbewegung genannten Probleme wie Wohnungsnot, ökologische Krise, Jugendpolitik und "Eiszeit-Gesellschaft" sowie die vom Staat genannten Probleme, wie mangelnde Mitverantwortung Jugendlicher für die staatliche Gemeinschaft und deren Rechtsordnung, konnten durch die Amnestiedebatte natürlich nicht gelöst werden.

Eine Vermittlung war auch insofern nur beschränkt möglich, als die Links/Rechts-Polarisierung eher bestätigt als abgebaut wurde. Die Amnestie hatte die Vermittlung zwischen Jugendlichen und dem

---

207 Vergl. Kp. 4.6.1.
208 Vergl. Kp. 4.6.5.
209 Vergl. Kp. 4.6.3.

Staat im Blick; eine Vermittlung zwischen Jugendlichen und der Wirtschaft, d.h. den von Sachschäden betroffenen Gewerbetreibenden in den Städten, war durch die Amnestie hingegen kaum im Blickfeld, höchstens indirekt durch die Gewerbevertreter unter den Politikern.

10. Die Amnestiediskussion im eidgenössischen Parlament mit den verschiedenen, schliesslich durchwegs abgelehnten Kompromissanträgen wirft die Frage auf: Ist eine Vermittlung und eine Befriedung eines Konfliktes durch eine Amnestie in einer Konkordanzdemokratie überhaupt möglich? "Ist das politische Instrument der Amnestie überhaupt kompromissfähig?", fragte der Publizist Oskar Reck nach der ersten Nationalratsdebatte zur Amnestie (210). Konkordanz-Theoretiker stellten ihrerseits fest, dass nicht alle Konfliktgegenstände kompromissfähig seien (211). Gehört der Konfliktgegenstand Amnestie dazu?

Die von den Parteien der Mitte angestrebte minimale Teilamnestie war ein Kompromissversuch, der aber weder Amnestiebefürworter noch Amnestiegegner befriedigen konnte, weil der den Konflikt nicht entschärft und zudem neue Ungerechtigkeiten geschaffen hätte. Die Geschichte der Amnestievorstösse in der Schweiz (212) zeigt, dass in diesem Jahrhundert, also seit Ausbau der Konkordanzdemokratie, keine Amnestie zu sozialpolitischen Konflikten mehr gewährt wurde, sondern nur noch Steuerhinterziehern. Im letzten Jahrhundert, zwischen 1855 und 1890, als die Konkordanzdemokratie so noch nicht existierte, wurden immerhin dreimal politische Delikte amnestiert. Das erhärtet die Vermutung, dass eine konkordanzdemokratische Entscheidung über eine Amnestie im Zusammenhang mit einem innenpolitischen Konflikt praktisch unmöglich ist. Auch der Blick aufs Ausland bestätigt diese Vermutung: So wurde z.B. die Amnestie in der Bundesrepublik Deutschland 1968/70 von der sozialdemokratischen Regierungsmehrheit gegen die Opposition durchgesetzt.

Müsste demnach für bestimmte Konfliktgegenstände nach anderen Regeln als der Konkordanz verfahren werden?

Die kirchlichen Jugendverbände versuchten ihre Vermittlung, indem sie das ungewohnte Mittel der Amnestie in den gewohnten Strukturen der Konkordanzdemokratie einsetzten. Dabei suchten sie nach einer Brücke zwischen Bewegung und Staat, also nach einer erweiterten, "grossen Konkordanz", die nicht nur Parteien und Verbände, sondern auch die rebellierenden Bewegungen eingeschlossen

---

210 Basler Zeitung vom 10.12.1982.

211 So A. Bopp-Schmehl, vergl. Kp. 2,1.4.

212 Vergl. Kp. 4.5.1.

hätte. Demgegenüber waren die Vermittlungsbemühungen der Parteien der Mitte (CVP, EVP, LdU) auf die "kleine Konkordanz", den Kompromiss innerhalb des Elitenkartells und der regierenden Parteien, begrenzt.

C) Normative Orientierung

Kapitel 5

Theologisch-ethische Grundlegung des Dienstes der Versöhnung

5.1 Versöhnung in der Perspektive des Reiches Gottes

5.1.1 Von der Vermittlung zur Versöhnung

Vermittlung ist das Bemühen von Einzelnen, Gruppen und Institutionen, zwischen zwei oder mehreren Konfliktparteien die gegenseitige Bereitschaft und Fähigkeit zu Verständigung, Annäherung und Kompromiss zu fördern, den Konflikt zu vermindern oder zu lösen. Dieses Verständnis von Vermittlung war der Ausgangspunkt der bisherigen Untersuchungen (1). Vermittlung ist aber keineswegs ein Spezifikum von Christen oder Kirchen. Verschiedenste gesellschaftliche Kräfte können solche Vermittlung leisten. Deshalb drängt sich die entscheidende Frage auf: Inwiefern beeinflusst und prägt der Glaube an den lebendigen Gott der Christen, d.h. an den auferstandenen Christus, das Vermittlungshandeln der Kirchen? Das zentrale Bekenntnis des Paulus "Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst" (2.Kor. 5,19) ist ein oft zitierter Grundsatz des Glaubens. Wie gelingt es, das kirchliche Handeln in gesellschaftlichen Konflikten von diesem Massstab leiten zu lassen?

Von Vermittlung ist in der Bibel sehr wenig die Rede, dafür umso mehr von Versöhnung. Ist alles bisher Gesagte aber nicht eigenartig harmlos, wenn wir uns dem Anruf Gottes und seinem Versöhnungsangebot stellen? Wenn wir uns vor Augen führen, was Gott mit unserer Welt vorhat, wie er es in der Bibel und der Geschichte bezeugt?

Nach dem überwiegend deskriptiv-empirischen Teil der Fallstudien ist nun die theologisch-ethische Orientierung entscheidend, die erst eine normative Beurteilung der Fallstudien und Kriterien kirchlichen Handelns ermöglicht. Ziel von Kp. 5 ist also eine christologische (und daraus abgeleitete pneumatologische und ekklesiologische) inhaltliche Qualifizierung und Begründung des Vermittlungshandelns. Es geht darum, die Aufgabe der Christen und Kirchen im Lichte der auf das Reich Gottes ausgerichteten, in Christus schon geschehenen und durch den Heiligen Geist gewirkten Versöhnung zu formulieren.

Wie ist das Verhältnis von Versöhnung und Vermittlung? In einer ersten, vorläufigen Bestimmung lassen sich die beiden Begriffe

---

1 Vergl. Kp. 1.3.2.

folgendermassen zuordnen: Vermittlung bezeichnet einen Weg, nicht ein Ziel. Es ist eine formale Beschreibung einer Konfliktlösungsstrategie. So wie Friede formal als Abwesenheit von Krieg (negativer Friedensbegriff) verstanden werden kann, ist Vermittlung formal ein Mittel zum Abbau von Konflikten. Demgegenüber ist Versöhnung im theologischen Sinn eine materiale, inhaltlich qualifizierte Aussage darüber, auf was Gott mit den Menschen resp. mit der ganzen Schöpfung hinarbeitet. Versöhnung ist insofern das Ziel menschlichen Lebens. So wie der Schalom-Friede nicht nur die Abwesenheit von Krieg, sondern Gerechtigkeit, Wohlstand, Liebe usw. meint (positiver Friedensbegriff), schliesst Versöhnung Gerechtigkeit, Liebe, Vergebung, Parteilichkeit usw. ein (2). Versöhnung ist das notwendige theologische Interpretament für Vermittlung.

Vermittlung betrifft vorwiegend das zwischenmenschliche Verhalten, während Versöhnung theologisch zunächst eine Aussage über das Verhältnis zwischen Gott und Mensch ist. Versöhnung ist ein reales Geschenk Gottes, das das zwischenmenschliche Verhalten allerdings entscheidend prägt. Insofern ist zwischenmenschliche Vermittlung eine menschliche Antwort auf die göttliche Tat der Versöhnung, gleichsam eine Operationalisierung von Versöhnung in der Gesellschaft. (Parteinahme von Menschen für Mitmenschen ist aber ebenso eine menschliche Antwort auf die göttliche Versöhnung, wie in Kp. 5.2.2.2 zu zeigen sein wird).

Aufschlussreich ist die sprachliche Zuordnung von Vermittlung und Versöhnung in den romanischen Sprachen. Für Vermittlung/Vermittler gibt es z.B. im Französischen die Wörter médiation/médiateur (englisch mediation/mediator), consiliation/consiliateur (englisch consiliation/consiliator). Versöhnung/Versöhner heisst réconciliation/réconciliateur (englisch reconciliation/reconciliator). Das Präfix "re" bedeutet eine Wiederholung, aber auch Verstärkung (3). Die Sprache zeigt also, dass mit Versöhnung ein intensiverer Vorgang bezeichnet wird als mit Vermittlung (4).

5.1.2 Versöhnung als eschatologische Wirklichkeit

Die biblische Versöhnungsbotschaft bringt eine neue Perspektive, in gewisser Weise ein Kontrapunkt zu den bisherigen Ausführungen dieser Untersuchung. Das Feilschen um Kompromisse, das Taktieren

---

2 Vergl. Kp 5.2.2.19.

3 A. Malblanc: Stilistique comparée du français et de l'allemand, Paris 1968, 95.

4 In der lateinisch formulierenden Dogmatik wurde das Versöhnungsthema aber gewöhnlich als redemptio, nur selten als reconciliatio bezeichnet und damit die Nähe zur Sühne angedeutet. Vergl. Kp 5.2.3.4.

von Politikern, der Kleinkrieg der Medien und die verbreitete Perspektivlosigkeit kirchlichen und politischen Handelns (5) wird abgestreift und eine befreiende Weite, eine entlastende Zusage, zugleich auch eine aufregende Verschärfung des Themas Vermittlung und Versöhnung wird spürbar:

Versöhnung ist der Inbegriff des Reiches Gottes. Gott versöhnte in Christus die Welt mit sich selbst (2.Kor. 5,19). Der zwischen Mensch und Gott zerbrochene Bund ist durch Gott wiederhergestellt (6). Seine Herrschaft, sein Reich bedeutet Friedensschluss und heisst, den Kriegsbogen an den Nagel zu hängen (7).

Das eschatologische Ereignis der Versöhnung ist Wiederherstellung, Erneuerung und Erfüllung des Bundes zwischen Gott und Mensch durch Jesus Christus (8). Diese Versöhnung ist schon angebrochen, harrt aber noch der Vollendung. Ziel der Versöhnung ist das ewige Leben (Joh. 3,16), das Sein mit Gott. Das ist nicht nur ein ruhender Zustand, sondern Dynamik des von der Macht des Todes befreiten Lebens (9). Versöhnung hat diesen Zug nach vorn. Das versöhnte Sein in Jesus Christus ist "theologisch ausgerichtetes, ein eschatologisches Sein" (10). Das mit Gott versöhnte Leben hat von daher immer ein "prophetisches Element" (11).

Das ist die <u>befreiende Weite</u>: Die täglichen, oft mühsamen und kleinen Vermittlungs- und Versöhnungsschritte sind hineingestellt in die eschatologische Perspektive des Reiches Gottes. Sie bekommen von vorn, vom Ziel der Geschichte, von der Hoffnung auf die

---

5 Vergl. Kp.3 und 4.

6 Vergl. Kp. 5.2.4.6.

7 Der Regen-Bogen als Zeichen von Gottes Bund mit Noah hat diese Friedensbedeutung: "Meinen Bogen setze ich in die Wolken, dass er ein Zeichen sei des Bundes zwischen mir und der Erde" (1.Mos. 9,13). Was mit Regenbogen übersetzt wird, bedeutet sonst im Alten Testament Kriegsbogen. Der Kriegsbogen wird also an den Himmel gehängt (vergl. G. von Rad: Das erste Buch Mose, ATD 2-4, Göttingen 1972, 101.

8 Vergl. K. Barth: KD IV/1, 119.

9 Ebd., 121-123.

10 Ebd., 118. Barth wies gegenüber den Reformatoren neu daraufhin, dass Versöhnung mehr als Berufung in den Stand der Rechtfertigung und Heiligung sei. Zu Glaube und Liebe gehöre als selbständiges, bedeutendes Element die Hoffnung, die Verheissung. "Das Sein des Menschen in Jesus Christus als solches hat demgegenüber in der protestantischen Tradition ...einen immer leise diesseitigen, immanentistischen, um nicht zu sagen: bürgerlichen Zug." (ebd).

11 Ebd. 118.

Weltvollendung ihre Ausrichtung und Kraft. Sie sind hineingenommen in ein kosmisches, die ganze Welt einbeziehendes Versöhnungshandeln Gottes, das er "mit der ganzen Fülle seiner Macht" (Kol. 1,19) vollzieht. Nicht nur einzelne Gläubige, sondern die ganze Welt wird versöhnt. "Im Leibe Jesu Christi ist Gott mit der Menschheit vereint, ist die ganze Menschheit von Gott eingenommen, ist die Welt versöhnt mit Gott. Im Leibe Jesu Christi nahm Gott die Sünde aller Welt auf sich und trug sie. Es gibt kein Stück Welt, und sei es noch so verloren, noch so gottlos, das nicht in Jesus Christus in Gott angenommen, mit Gott versöhnt wäre" (12). Zu dieser Welt gehört auch die seufzende Kreatur (Röm. 8,19-22), die auf Erlösung und Versöhnung wartet (13). Sowie schon "Israel nicht nur ein protologisches, sondern zugleich damit auch ein eschatologisches Verständnis der Schöpfung entwickelt hat" (14), so ist auch im Neuen Testament die Schöpfung in die Verheissungsgeschichte der Welt einbezogen.

Die eschatologische Perspektive beinhaltet neben der befreienden Weite eine entlastende Zusage: Der Mensch kann und muss das Reich Gottes nicht erschaffen, es ist - das ist der Sinn von Gnade und Rechtfertigung - freies Geschenk Gottes, nicht Resultat menschlicher Versöhnungswerke (Röm. 3,28; 4,1ff).

Versöhnung zielt auf die Verherrlichung Gottes (1.Kor. 1,31). Gott schafft versöhnendes Heil "zum Lob der Herrlichkeit seiner Gnade" (Eph. 1,6). Dass Versöhnung und Rechtfertigung zur Ehre Gottes geschieht, hat besonders deutlich Calvin betont (15). Subjekt des Versöhnungshandelns ist Gott allein, der aber durch seinen Bund unlöslich mit der menschlichen Geschichte verbunden ist. Damit ist das Versöhnungshandeln nicht nur ein Geschehen des transzendenten Gottes (16).

So unverfügbar das Reich Gottes ist, wie es z.B. im Gleichnis der zehn Jungfrauen deutlich wird, so unverfügbar ist auch das Ver-

---

12 D. Bonhoeffer: Ethik, München 1975 (8.A.), 218. Vergl. auch K. Barth, KD IV/3, 347ff. Auch 1. Joh.2,2.

13 Vergl. W. Schrage: Bibelarbeit über Römer 8, 8-23, in: J. Moltmann (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 150-166.

14 J. Moltmann: Gott in der Schöpfung. Oekologische Schöpfungslehre, München 1985, 67.

15 J. Calvin: Institutio, III, 13.1.

16 Nach H.J. Kraus wurde in den drei klassischen Typen von Versöhnungslehren (Athanasius, Anselm von Canterbury und Abaelard) sowohl das Subjekt der Versöhnung wie dieser Bundesgedanke verkannt und erst bei Barth neu entdeckt. H.J. Kraus: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn, 1983, 412f.

söhnungsgeschehen. So wie "die Vergebung das Gegenteil des Selbstverständlichen" ist (17), so ist es auch die Versöhnung. Versöhnung in der Perspektive des Reiches Gottes heisst daher, stets neu offen zu sein für Gottes versöhnenden Geist.

Versöhnung in dieser Ausrichtung auf Gottes Reich bedeutet aber auch eine aufregende Verschärfung unserer bisherigen Sicht von Vermittlung. Versöhnung ist kein gemütliches Vermitteln, wo sich der Vermittler in der Mitte vornehm neutral auf Distanz halten kann und sich die Hände nicht schmutzig macht. Das auf das Kommen des Reiches Gottes hoffende Versöhnungshandeln ist vielmehr in die endzeitliche Auseinandersetzung zwischen den Mächten des Guten und des Bösen involviert. Dabei verschärfen sich die Konflikte zunächst, statt dass schnelle Kompromisse und Friedensschlüsse zwischen Gut und Böse geschlossen werden. Leonhard Ragaz wies wiederholt daraufhin: "Der Fortschritt des Reiches Gottes vollzieht sich nicht in einer kontinuierlichen Linie, sondern durch Differenzierung, nicht durch eine Ausgleichung des Kampfes zwischen Gut und Böse, Gottesreich und Weltreich, sondern durch seine Verschärfung. Das Gute tritt stärker hervor, aber auch das Böse. Das gerade ist der Offenbarungscharakter der Entwicklung des Reiches: Es soll zuerst hervortreten, was in der Menschenwelt - um zunächst nur von dieser zu reden - an Mächten und Kräften des Bösen liegt" (18). Das Böse kann nur überwunden werden, wenn es offengelegt wird. Das heisst, dass die Konflikte stärker und "das Reich gerade in grossen Katastrophen kommt" (19).

Hier stemmt sich das Evangelium am deutlichsten dem Verständnis der Zivilreligion und dem allen Menschen innewohnenden Bedürfnis nach Frieden und Konfliktfreiheit entgegen. Versöhnung geschieht nicht durch Vermittlung der Gegensätze, sondern zunächst durch deren Polarisierung. Dabei erscheinen die Mächte des Bösen gar stärker als die Mächte des Guten. Die auf die Polarisierung hinweisende Aussage von Ragaz findet sich in all den unbequemen Gerichtsankündigungen (z.B. Mt. 25,31-46) wie in der, eine Entscheidung fordernden, scharfen Aussage Jesu wieder, er sei nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert (Mt. 10, 34ff) im Sinne der Entzweiung (Lk. 12,51). Er sei gekommen ein Feuer zu bringen (Lk. 12,49). Diese zukunftsgerichtete, die ganze Welt einbeziehende, zugleich entlastende und radikalisierende Perspektive des Reiches Gottes bekommt nun seine entscheidende Kraft erst mit der Tatsache, dass dieses Reich Gottes in Jesus schon angebrochen und mitten unter uns ist (Lk. 17,21).

---

17 E. Brunner: Der Mittler, Zürich 1937, 405.
18 L. Ragaz: Die Botschaft vom Reiche Gottes, Bern 1942, 307.
19 Ebd., 305f.

Die zukünftige Versöhnung ist schon Gegenwart, der Tod hat seinen Stachel schon verloren, Christus hat schon gesiegt (1.Kor. 15,55-57). So konnte Karl Barth 1946 vor deutschen Studenten über die Versöhnung Christi sagen: "Der Krieg ist zu Ende, und wenn da und dort Truppenteile noch schiessen, so weil sie von der Kapitulation noch nichts gehört haben" (20). Mit Ostern ist Versöhnung schon geschehen. Der entscheidende Schritt ist getan. Deshalb muss die Ausrichtung auf das Reich Gottes unweigerlich zur Christologie führen. Nur von ihr her kann das kirchliche Vermittlungs- und Versöhnungshandeln seine Ausrichtung erhalten. Zuvor drängt sich aber noch ein Einwand auf.

5.1.3 Die tägliche Erfahrung der nichtversöhnten Welt

Barths Triumph, Christus habe schon gesiegt und Versöhnung sei schon geschehen, reizt zum Widerspruch. Die tägliche Erfahrung weist vielmehr auf eine nicht versöhnte Welt hin. Nach 2000 Jahren Christentum waren die Rüstungspotentiale noch nie so erschreckend hoch, das Nord-Süd-Gefälle noch nie so gross, die Natur vom Menschen noch kaum je so bedroht wie heute; und die Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist schwer sichtbar in einer säkularisierten Welt, die mit Gott nichts anfangen kann und mit seinem Wirken höchstens in Notsituationen rechnet. Auch ein Eingeständnis von Schuld und ein Leben aus der Vergebung ist politisch alles andere als opportun (21). Wer einen Dienst der Versöhnung leisten will, erlebt eher die Ohnmacht in einer Welt der Macht, als dass er das "Christus hat schon gesiegt" erfahren würde; oder dann bewirkt das kirchliche Versöhnungshandeln neue Konflikte, wie die Spannung zwischen Kirche und Politik in vielen Ländern zeigt. Auch innerkirchlich löst die Auseinandersetzung um Christi Versöhnungsbotschaft Streit aus. So ist z.B. der Graben zwischen der "Theologie der Befreiung" und "Theologie der Versöhnung" in Südamerika beträchtlich. Untersuchungen haben auch gezeigt, dass strenggläubig denkende Christen besonders aggressions- und kriegsbereit sind (22). Es gibt zwar viele Versöhnungsansätze und überraschende Schritte, wo die in Christus geschehene Versöhnung durchschimmert: Im Einsatz für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung, im Schutz von Schwachen, in der Hinwendung zu Gott in Fürbitte und Gottesdienst, in Diakonie und Bemühungen um Abrüstung.

---

20 K. Barth: Dogmatik im Grundriss, Zollikon-Zürich 1947, 144.

21 Vergl. Kp. 4.

22 Vergl. R. Friedli: Frieden wagen. Der Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Freiburg 1981, 179-186.

Die bisherige Untersuchung hat gezeigt, dass "die Welt" zwar verschiedene Versöhnungsangebote bereithält, die sich aber von der in Christus geschehenen Versöhnung häufig unterscheiden: Weltpolitisch wird "Versöhnung" immer wieder durchgesetzt, indem der Stärkere mit seiner Macht zu diesem Frieden im Stil der pax romana zwingt. Innenpolitisch gibt es als Versöhnungsmodell Konfliktregelungsmechanismen wie die Konkordanzdemokratie. In dieses Versöhnungsverständnis ist auch die Kirche strukturell eingebunden (23). Oft ist aber nicht Versöhnung, sondern Macht, Recht und Ordnung das Leitmotiv politischen Handelns und unser Bewusstsein ist weniger von Gottes Angebot der versöhnenden Gnade geprägt als von der Alltagsweisheit "Hilf Dir selbst, so hilft Dir Gott".

Es gibt also nicht nur die Erfahrung der unversöhnten Welt, sondern auch eine Vertuschung der Unversöhntheit und eine Entschärfung durch fade Versöhnungsangebote und Kompromisse mit dem Bösen.

Die Glaubensaussage, Christus habe die Welt schon versöhnt, ist ein Aergernis für jeden, der auch nur ein bisschen unsere Wirklichkeit und die 2000 Jahre Christentumsgeschichte wahrnimmt. Sie ist eine Provokation, die manche an der Versöhnungstat Christi zweifeln lässt. Sie provoziert die Frage: Sind die Mächte der Welt stärker als die Versöhnungsmacht Christi? Lebt der auferstandene Christus als Versöhner wirklich? Oder ist Versöhnung einfach eine noch "verborgene Wirklichkeit der Weltgeschichte" (24)?

Die Frage verweist auf das Verhältnis von Glaube und Erfahrung. Glaube lebt aus dem Hören auf das Wort Gottes (Röm. 1,16f). Wer glaubt, sieht die sogenannte Wirklichkeit mit neuen Augen, nämlich von der Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes her. Diese neue Wirklichkeit wird zum Massstab (25). Die "alte Wirklichkeit" wird damit radikaler, realistischer gesehen, d.h. deren Unversöhntheit wird erst voll deutlich. Der Glaube an die Versöhnungstat Christi - besser sprechen wir vom Glauben aus Versöhnung (26)

---

23 Vergl. Kp. 2.2.

24 K. Barth: KD IV/3, 780-871: Das Volk Gottes im Weltgeschehen (hier 818ff).

25 H.J. Kraus, 1983, 59f.

26 "Glauben als Erfahrung von Auferstehung ist Glauben aus Auferstehung und nicht einfach Glaube an die Auferstehung" (A. Rich: Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984, 121). Dasselbe gilt für den Glauben an die Versöhnung: Es geht nicht um ein "Fürwahrhalten eines Dogmas", sondern um ein "existentielles Vertrauen in den Gott Jesu Christi", um den "Glauben darein, dass Mensch und Welt Zukunft haben" (ebd.).

- bedeutet, entgegen aller "Erfahrung des Bösen" (27) an der Glaubenserfahrung "des ganz Anderen" (28) festzuhalten: Glaube heisst darauf vertrauen, dass Mensch und Welt eine Zukunft haben, weil der Anfang der Versöhnung gesetzt ist und Gott ständig im Kommen ist. Ein objektiver "Tatbeweis" Gottes ist dabei nicht möglich, denn die versöhnte Wirklichkeit wird im Glauben, nicht im Schauen erfahren (Heb. 11,1) (29).

Glaubenserfahrung ist aber ebenso Erfahrung, wie die nicht religiöse menschliche Erfahrung. Glaubenserfahrung heisst im Lichte des Glaubens die menschlichen Erlebnisse und Erfahrungen (30) zu einer neuen christlichen Erfahrung umzuwandeln. "Glaube aus dem Hören" des Wortes Gottes und "Glaube aus Erfahrung" ist kein Gegensatz, wie er zum Teil in der dialektischen Theologie bestand (31). Glaubenserfahrung darf aber nicht gemessen werden an der ethischen Praxis der Versöhnung. Bei aller Betonung der Praxis ist der Dienst der Versöhnung Folge der Glaubenserfahrung, nicht deren Voraussetzung. "Christen können der Wahrheit Jesu Christi nur dann, aber auch nur dann recht dienen, wenn sie in gewissem Vertrauen auf die Selbstbewährung dieser Wahrheit von der Sorge entlastet sind, sie selbst in Kraft setzen und in ihrem Bestand garantieren zu müssen" (32).

Glaube ist notwendigerweise aber immer auch mit dem Zweifel an Gottes Versöhnungswirken verkoppelt. Es gibt eine innere Dialektik des Glaubens, die von einem unbekannten Juden so ausgesprochen wurde: "Ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk. 9,23). Glaubende erfahren Versöhnung, gleichzeitig aber die unversöhnte Welt

---

27 Ebd., 108-116.

28 Ebd., 116-122.

29 "Für das Neue Testament bleibt entscheidend, dass das Geheimnis der Tat Gottes eben nicht beschrieben und von niemandem geschaut werden kann. Nicht das Wunder der Auferstehung, nicht einmal die unbegreifliche Entdeckung des leeren Grabes schafft Glauben, sondern die Begegnung des Lebendigen mit seinen Jüngern. Sie ist der bleibende Grund des Glaubens an Gottes Wundertat, und nur wem sich der Auferstandene selbst lebendig erwiesen hat, kann den Bericht vom leeren Grab verstehen." (E. Schweizer: Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1973, 215).

30 Vergl. Kp. 1.2.3.2.

31 Vergl. E. Schillebeeckx: Erfahrung und Glaube, in: CGG, Band 25, 73-113, bes. 80-85; vergl. auch ders.: Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 555ff.

32 G. Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Band 2, München 1986, 294.

(33), weswegen gerade Gläubige Gott scharf anklagen, wie die Psalmen zeigen (34). Schnelle Rechtfertigungsversuche helfen dabei weniger weiter als das offene Klagen, auch Verstummen und Schweigen (35).

Zusammenfassend: In Kp. 5.1 wurden die menschlichen Erfahrungen von Vermittlung (Kp. 2-4) von der Glaubenserfahrung her in den Horizont der Versöhnungsbewegung des kommenden Reiches Gottes gestellt. Versöhnung erscheint dabei trotz aller schmerzlichen Erfahrungen der nicht versöhnten Welt als eschatologische Wirklichkeit, die mit Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi angefangen hat. Worin dieser Glaube aus Versöhnung, dieser Glaube an die Versöhnungstat Jesu Christi (Kp. 5.2) und an die Versöhnungstat des Heiligen Geistes (Kp. 5.3) besteht, gilt es nun genauer aufzuzeigen.

5.2 Christus als Mittler: Befreier, Richter, Versöhner

5.2.1 Methodik einer an der biblischen Geschichte orientierten Christologie

Das Christusgeschehen ist die Versöhnung (36). "Der Inhalt der Lehre von der Versöhnung ist die Erkenntnis Jesu Christi" (37).

---

33 L. Boros: Vom ungläubigen Glauben. 15 Thesen, Olten 1978, 23.26) zeigt eindrücklich diese Dialektik: "4. These: Im Glauben erfährt der Mensch Geborgenheit, sowohl in Gott als auch in der Welt ... 5. These: Die im Glauben erfahrene Geborgenheit und gleichzeitig erfahrene Sinnlosigkeit im Vordergründigen können zu einer Verbitterung führen".

34 "Niemand erfährt so schmerzhaft die vordergründige Sinnlosigkeit der Existenz, wie derjenige, der an eine letzte bereits gegenwärtige Geborgenheit (Versöhnung. CS) glaubt. Kein Geschöpf kann so wehtun wie Gott." (ebd., 27)

35 In Nähe zu den Mystikern folgert Boros in seiner 6. These: "Die dem Glauben wesenseigene Verbitterung kann in einem Verstummen überwunden werden ... Fällt man, in gläubiger Hingabe verbleibend, bis auf jenen Grund, wo man die Wirkung der Geborgenheit und der Empörung am schmerzhaftesten erlebt, so berührt man etwas, das weder Geborgenheit noch Empörung ist, sondern ein lauschendes und vom Verstehen erfülltes Schweigen, das dann beginnt, wenn Gott selber unsere fragenden Lippen schliesst ... (Der Christ) darf in der Unsicherheit stehenbleiben." (ebd., 29f).

36 K. Barth: KD IV/1, 134, 136.

37 Ebd., 83.

Mit diesem Satz begann Karl Barth die Uebersicht über seine 3000seitige Versöhnungslehre, an der er acht Jahre lang schrieb (1951-1959) und die die bisher bedeutendste Versöhnungslehre unseres Jahrhunderts wurde. Auf welchem Weg ist die Erkenntnis Jesu Christi, gefasst in der Christologie, für heutige Menschen und für unser Thema am adäquatesten möglich? Aus der Fülle der dogmengeschichtlichen Ansätze und Fragen sind ein paar Hauptaspekte - in der hier gebotenen Kürze - zu prüfen:

5.2.1.1 Die drei klassischen Haupttypen der Christologie

Drei klassische Haupttypen der Christologie können unterschieden werden, die alle das Geheimnis Jesu Christi zu fassen versuchten und je mit einer der drei grossen christlichen Konfessionen besonders verwachsen sind (38):

1. Die Inkarnationschristologie: Die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen (Christus als wahrer Gott und wahrer Mensch) erklärte die Person, das Sein, das Wesen Christi. Auf zahlreichen Konzilen wurde fast 500 Jahre lang (250-750) um die richtige Lehre gerungen (39). Am verbindlichsten wurde die Lehre des Konzils von Chalzedon, wonach Christus eine Person sei, aber zwei Naturen habe. Diese Christologie ist geprägt von der griechischen Welt und ist besonders in der Ostkirche wirksam. Sie ist vornehmlich Osterglaube. So fremd diese ontologischen Kategorien vielen heute sind, so sehr hatten sie ursprünglich doch soteriologischen Charakter, nämlich Christus als Sieger (christus victor) über das Böse zu bekennen. Sie wird auch als Christologie von oben bezeichnet, die von der präexistenten Gottheit ausgeht. Sie kann sich dabei auf johanneische und paulinische Christologie berufen (Joh. 1,1ff; Phil. 2,5ff).

2. Die Satisfaktionschristologie wurde vor allem von Anselm von Canterbury (Cur Deus homo) ausgebildet. Die im lateinischen Westen und besonders in der scholastischen römisch-katholischen Theologie wirksame Lehre ging stärker vom Werk, von der Sendung Christi aus. Die Frage von Busse und Gnade, von Schuld und Erlösung stand im Vordergrund, wie auch im Neuen Testament die Funktion Christi stärker interessierte als sein Sein (40). Was Christus ist, wird erfahren in dem, was er tut. Christologie ist So-

---

38 Vergl. z.B. G. Ebeling: Dogmatik des christlichen Glaubens, Band 2, Tübingen 1979, 25-30; H. Pöhlmann: Abriss der Dogmatik, Gütersloh 1975 2, 163-173.

39 Vergl. B. Lohse: Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963, 77-105.

40 O. Cullmann: Die Christologie des Neuen Testaments, 1958[2], 4.

teriologie. Der Tod als die Versöhnung stiftende Genugtuung Gottes steht im Zentrum. Diese Christologie ist eher eine Christologie von unten, d.h. geht vom Leben und Sterben Jesu aus, wie es z.B. im Evangelium nach Markus deutlich wird, der Jesu Existenz erst unten, mit seinem Erdenwirken, beginnen lässt.

3. Die Christologie des Mittleramtes: Schon in der alten Kirche, besonders aber durch und seit Calvin und damit in den Kirchen der Reformation wurde die Lehre der drei Aemter Christi entfaltet. Christus als Prophet, Priester und König (bei Luther war es ein zweifaches Amt: Priester/Prophet und König), die alle Teil des einen Mittleramtes sind. Christus als Prophet ist der Verkünder und Offenbarer der Wahrheit, als Priester derjenige, der für unsere Sünden das Opfer bringt und durch den Kreuzestod sich selber als Opfer hingibt, als König der unser Leben Regierende und Erhöhte. Diese Lehre suchte die Heilsbedeutung Christi, in diesem Sinne sein Werk, aber auch seine Person knapp zusammenzufassen. Sie stützte sich auf biblische Hoheitstitel und bei Calvin auf die im Alten Testament durch die Salbung ausgezeichneten Funktionen, die auf Christus übertragen wurden.

Die altprotestantische Orthodoxie kannte zudem die Lehre der zwei Stände Christi: Den Stand der Erniederigung (Jesu Leben von der Empfängnis bis zum Begräbnis) und den Stand der Erhöhung (von der Höllenfahrt bis zum Sitzen zur Rechten Gottes).

In diesen Christologien erscheinen zwei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens: Versöhnung geschieht, indem Gott als Sieger, als König, kommt (Inkarnation von oben) oder indem der Mensch Jesus als Priester und als Opfer stellvertretend Genugtuung leistet. Im Neuprotestantismus und der liberalen Theologie wurde zudem eine dritte Antwort dominant, die G. Aulén "humanisierender Typus" nennt (41) und die im Grunde schon in Abaelards Versöhnungslehre vorhanden ist. Hier steht die Vaterliebe Gottes im Vordergrund. Gottes Liebe sucht die Wiederherstellung der Gemeinschaft mit dem Sünder. Gott ist nicht der Versöhnte, denn er muss nicht versöhnt werden, er ist nur der Versöhnende. Die Satisfaktion wie die Zwei-Naturen-Lehre werden abgelehnt. Das Seinhafte wird in das Werthafte aufgelöst (42). Christus ist gleichsam der Idealmensch.

---

41 G. Aulén: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, Zeitschrift für systematische Theologie, 1930, 503-527.

42 Z.B. bei A. Ritschl: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Band 3, 1888, 376-78; vergl. G. Wenz, 1986, 80-118.

5.2.1.2 Neue Ansätze in der zeitgenössischen Theologie

Der Befreiungstheologe Jon Sobrino meint zu den klassischen Christologien, die vom Chalzedonense oder von Hoheitstiteln ausgehen, dass sie "sich in Lateinamerika nicht nur als irrelevant für die Praxis der Christen erweisen, sondern sogar ein Hindernis für einen in der Geschichte unserer Völker engagierten Glauben sein können" (43). Auch für europäische Christen ist es schwierig, die kultischen Sühnopfer-, die juristischen Straf- oder die hoheitlichen Aemtervorstellungen existentiell zu füllen. "Die Kritik an der altkirchlichen Christologie wird immer stärker" (44). Dennoch greifen die meisten neueren christologischen Entwürfe - auch die Befreiungstheologie - bewusst auf die drei klassischen Modelle zurück (wohl im Bewusstsein, dass während Jahrhunderten erfahrene und erarbeitete Christus-Beziehungen nicht einfach wertlos sein können), interpretieren sie aber neu:

Emil Brunner zum Beispiel behält in seinem christologischen Werk "Der Mittler" die Zweiteilung in "Person des Mittlers" und "Werk des Mittlers" aufrecht. Das Thema Versöhnung gehört dann zum Werk (45) wobei er die "unauflösliche Einheit" von Werk und Person des Erlösers betont (46). Karl Barth verschmelzt dann die zwei Naturen -, zwei Stände- und Aemterlehre in neuer Weise. Er deutet die zwei Naturenlehre von den zwei anderen Lehren her. Die göttliche Natur Jesu Christi wird eins mit seiner Erniedrigung und seinem priesterlichen Werk: Der Herr als Knecht (KD IV/1). Umgekehrt ist die menschliche Natur Jesu Christi zugleich die erhöhte, königliche: Der Knecht als Herr (KD IV/2). Beide sind in Jesus Christus als dem Mittler, Bürgen und Zeugen, verbunden (KD IV/3). Die Barth'sche Einheit von Person und Werk, von Sein und Sendung ist seither in vielen christologischen Ansätzen aufgenommen worden (47).

Die Aemterlehre stösst auf Kritik, weil sie "eine etwas willkürliche Auswahl aus den neutestamentlichen Funktionen und Titeln Christi trifft und diese nicht in ihrer Gesamtheit erfasst" (48).

---

43 Jon Sobrino: Cristologia deste America Latina, Mexico 1976, 5, cit. in: R. Frieling: Jesus Christus, der Befreier. Eine Skizze lateinamerikanischer Christologien, in: ders.: Befreiungstheologien, Göttingen 1984, 106-132 (113).

44 H.J. Kraus, 1983, 363; ähnlich auch K. Barth, KD IV/1, 145ff; H. Ott, 1972, 250, 273; J. Moltmann, 1972, 23ff, 214ff; H. Pöhlmann, 1975^2, 197f; E.Schillebeeckx, 1975, 14ff; G.Ebeling, 1979, 31ff.

45 E. Brunner: Der Mittler, Zürich, 1937, 392-496.

46 Ebd., 359.

47 Für viele: H.J. Kraus, 1983, 371-383.

48 H. Pöhlmann, 1975, 142, ähnl. H. Ott, 1972, 272.

Deshalb geht zum Beispiel E. Schillebeeckx nicht von der Drei-Aemterlehre, sondern von der Vielzahl jüdischer, im Neuen Testament aufgenommener Hoheitstitel aus (49). Die Aemter seien zudem "weitgehend historische Chiffren, die erst durch Interpretation zum Leben erweckt werden müssten, sofern es überhaupt gelänge" (50). Deshalb versucht zum Beispiel H. Ott den existentialen Sinn der Aemter zu erfassen (51). G. Ebeling formuliert - "von der Terminologie der traditionellen Lehre vom Amt Christi unabhängig" (52) - als eigenen Ansatz "Jesus das Wort Gottes", "Jesus der Bruder der Menschen", "Jesus der Herr der Welt" (53).

Nicht unwichtig ist die Reihenfolge der Aemter, weil mit ihr zum Teil erhebliche theologische, soteriologische und ethische Absichten verbunden waren und sind (54). Strittig war vor allem die prophetische Funktion Christi, die bei Calvin (ab 1545) und in der Orthodoxie an erster Stelle stand, bei Luther im munus duplex mit dem Priesteramt, das an erster Stelle stand, verbunden war. Es sind allerdings bei Luther wie am Anfang bei Calvin drei gleich wichtige Aspekte derselben Gestalt, die nicht gegeneinander ausgespielt werden sollten. Wichtig sind auch Entwürfe, die nur von einem Amt ausgehen (55), was aber die Gefahr von Einseitigkeit in sich schliesst.

Wer die Versöhnungstat Jesu Christi heute für den Glauben verständlich und auch für die Ethik fruchtbar machen will, muss die heutigen Denkweisen berücksichtigen (56). Ebeling nennt Scientismus, Historismus und Humanismus als drei die Gegenwart immer noch

---

49 E. Schillebeeckx, 1975, 242ff, 358ff, 390ff.

50 G. Ebeling, 1979, 499.

51 "Die Prophetie Christi bedeutet die Eröffnung jener endgültigen und fundamentalen Wahrheit, deren die menschliche Existenz bedarf ... das Hohepriestertum Christi bedeutet das Ereignis einer dem Menschen erwiesenen radikalen und fundamentalen Solidarität ... das Königtum Jesu Christi schliesslich bedeutet, dass es für die menschliche Existenz nicht nur eine Sehnsucht nach einer ewigen Bestimmung, sondern einen eröffneten Weg zu einer ewigen Bestimmung gibt." (H. Ott, 1972, 273f.).

52 G. Ebeling, 1979, 501.

53 Ebd., 508-546.

54 Vergl. den geschichtlichen Rückblick bei H. Ott, 1972, 267-273. Zu Luther: G. Ebeling, 1979, 500f.

55 Zum Beispiel vom Hohepriesterlichen wie D. Sölle: Stellvertretung. Erweiterte Neuauflage, Stuttgart 1982.

56 Vergl. zum Beispiel die Schwierigkeit, von Versöhnung im politischen Kontext einer Amnestie zu sprechen: Kp 4.4.5.1 und 4.6.

stark prägende Strömungen, die das Wahrheitsverständnis, Geschichtsverständnis und Menschenverständnis der überlieferten Christologie in Frage stellen (57). Gleichzeitig darf das Widerspenstige des Evangeliums, das besonders die dialektische Theologie betont hat, nicht aufgegeben werden. "Das Unzeitgemässe zeitentsprechend auszurichten" (58) ist die schwierige Aufgabe der Christologie. Diesem Ziel dienen drei Tendenzen, die in heutigen Christologien festgestellt werden können.Sie betreffen das Verhältnis von Christologie und historischem Jesus, die Frage der Christologie von oben oder von unten und das Verhältnis von Christologie und Ethik:

Christologie und historischer Jesus: Wie verhalten sich die christologischen Aussagen zum historischen Jesus? Ist Jesus, wie er lebte, identisch mit dem verkündeten Christus? Diese Frage wurde im Laufe der Theologiegeschichte sehr verschieden beantwortet. Fünf Phasen lassen sich unterscheiden (59): 1. Bis zur Aufklärung galten die Evangelien als unbedingte, zuverlässige historische Aussagen über Jesus. 2. Die aufklärerische liberale Leben-Jesu-Forschung seit Reimarus suchte hinter dem bilblisch-dogmatischen Christus den vorösterlichen Jesus, indem sie nach den zeitlos gültigen Elementen seiner Verkündigung und seines Lebens fragte. 3. Die religionsgeschichtliche Schule (A. Schweitzer u.a.) betrachtete dagegen, nachdem sie die Unmöglichket der liberalen Forschung aufgezeigt hatte, das Fremde, Ungenerelle, Apokalyptische an Jesus als historisch. 4. Die formgeschichtliche Schule (R. Bultamnn u.a.) und weitgehend die dialektische Theologie brachen die Frage nach dem historischen Jesus schliesslich als irrelevant ab. Christlicher Glaube sei immer in die nachösterliche Verkündigung eingebettet. 5. Seit den 50er Jahren wurde von E. Käsemann die "neue Frage nach dem historischen Jesus" gestellt, indem er die sachliche Uebereinstimmung und Kontinuität zwischen dem historischen Jesus und dem nachösterlichen Christus feststellte.

Heute ist diese Sicht weitgehend akzeptiert: Es lässt sich zwar keine lückenlose Biographie Jesu schreiben, aber "Leben und Wirken Jesu sind in Umrissen deutlich erkennbar" (60). Die Christologie hat Anhalt am historischen Jesus selbst, z. B. an der pro-

---

57 G. Ebeling, 1979, 31-35.

58 Ebd., 35.

59 H. Pöhlmann, 1975, 200ff; G. Ebeling, 1979, 363ff; S.Schulz: Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987, 18-29. Dieses für Kapitel 5 wichtige Buch erschien erst nach Abschluss des Kapitels und konnte daher nur noch an einzelnen Stellen berücksichtigt werden.

60 S. Schulz, 1987, 29.

phetisch-apokalyptischen Vollmacht Jesu, wie sie z. B. in der Formel "Ich sage euch" zum Ausdruck kommt. Auf die Versöhnung bezogen heisst das: Die Jesusgeschichte, Jesu konkretes Leben ist das Versöhnungsgeschehen, wie Karl Barth bemerkte (61). Jesus als der Verkündiger und Jesus Christus als der Verkündigte sind zwar nicht identisch. Es besteht eine Diskontinuität, zugleich aber eine Kontinuität und sachliche Einheit, so wie sie auch zwischen der Botschaft Jesu und derjenigen des Paulus besteht (62). So gilt es, die historische Aufgabe der Darstellung des Lebens Jesu zu verbinden mit der theologischen Aufgabe der Darstellung des eschatologischen Wirkens Jesu Christi (63). Die Versöhnungstat des Christus Jesus könnte wohl am adäquatesten in einer "nachkritischen Geschichte" wiedergegeben werden (64).

Christologie "von oben" oder "von unten"? Während die Inkarnationschristologie von oben, von der Göttlichkeit Jesu Christi ausgeht und das Wunder darin besteht, dass Gott Mensch wurde, geht die Satisfaktionschristologie wie die Mehrzahl heutiger Christologien von unten, d.h. von der Menschlichkeit Jesu aus. Das Unerhörte besteht dann darin, dass dieser Mensch zugleich Gott sein soll. Heute "scheint Christologie nicht anders verfahren zu können, als hier einzusetzen, um von dem her, was über Jesus als Menschen auszumachen ist, zu Glaubensaussagen über ihn vorzudringen" (65). Während z.B. E. Brunner, K. Barth und R. Bultmann von oben ausgehen, gehen z.B. P. Tillich, W. Pannenberg, J. Moltmann, D. Sölle, E. Schillebeeckx sowie die Christologien der Befreiungstheologie (66) von der Menschlichkeit Jesu aus. Letzlich ist "von oben" und "von unten" aber eine falsche Alternative, denn auch die Christologien von unten bekennen sich zum Dogma von Chalzedon. Gerade in der Menschlichkeit Jesu zeigt sich ja Gott. L. Boff sagt es prägnant: "So menschlich kann nur Gott selber sein" (67). Für H. Pöhlmann ist Christologie "noetisch Christologie von unten, ontisch Christologie von oben, also Christologie von unten und von oben zugleich" (68).

---

61 K. Barth, KD IV/1, 55f.

62 G. Ebeling, 1979, 384-391.

63 So J. Moltmann, 1972, 106.

64 So E. Schillebeeckx, 1975, 67, dem eine faszinierende Verbindung von historischer Kritik, theologischer Deutung und Erzählung gelungen ist.

65 G. Ebeling, 1979, 37.

66 L. Boff: Jesus Christo Libertador. Ensaio de Christologia critica para o noso tempo, Petropolis 1972. Zitiert nach R. Frieling, 1984, 108ff. Deutsche Fassung: Jesus Christus der Befreier, Düsseldorf 1986.

67 L. Boff, 1972, 193.

68 H. Pöhlmann, 1975, 203. Aehnlich G. Ebeling, 1979, 38.

Christologie und Ethik: "Die ethische Dimension der Versöhnungslehre...kommt in den meisten dogmatischen Erwägungen zum Thema zu kurz" schrieb J.M. Lochman (69). Diese Studie und damit auch dieses christologische Kapitel gehen klar von einem ethischen Interesse aus, indem wir nach den Konsequenzen des göttlichen Versöhnungshandelns für den menschlichen Einsatz für Versöhnung fragen. Die Versöhnungslehre wird traditionellerweise in der Dogmatik und nicht in der Ethik behandelt. Sie gehört aber ebenso in die Ethik, wenn man an der - besonders von K. Barth immer wieder betonten - Einheit von Dogmatik und Ethik festhalten will (70). "Die Dogmatik kann gar nicht anders: sie muss auch Ethik sein", schrieb K. Barth in KD I/2 (71). So wie Soteriologie und Christologie zusammengehören (72), müssen Christologie und Ethik eng verbunden sein. Auch wenn die Christologie weder auf Soteriologie noch auf Ethik reduziert werden darf, bewährt sich die Erkenntnis Jesu Christi in der Ethik. "Daran erkennen wir, dass wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten" (1.Joh. 2,3).

Dogmatik (und damit die Christologie als Kernstück der Dogmatik) muss zumindest aus vier Gründen zur Ethik führen:

1. Gottes Handeln bewirkt beim Menschen in der Nachfolge eine Umkehr, also ein verändertes menschliches Verhalten. Gottes Zusage der Versöhnung macht den Menschen frei, darauf mit tätiger Liebe zu antworten (73). Paulus spricht vom "Glauben, der durch die

---

69 J.M. Lochman: Versöhnung und Befreiung, Gütersloh 1977, 77f. Lochman spricht vom "ethisch-politischen Primat der Versöhnung" (87-92). Ch. Walther bezeichnet "das Versöhnungsgeschehen als den Grund sittlich relevanten Handelns" (Ch. Walther: Integrationsansätze christlicher Ethik: Die Kategorie der Versöhnung, in: HCE., Band 1, 459-473 (hier 467).

70 Vergl. K. Barth: KD I/2, 875-888. Die Einheit von Dogmatik und Ethik betonen auch E. Brunner, 1932, 68ff; D. Bonhoeffer: Ethik München 1975 (8.Aufl.) 47ff (Hören-Tun); H.J. Kraus, 1985, 106-112 (reflektiert an der Theorie-Praxis-Relation); G. Ebeling: Die Evidenz des Ethischen in der Theologie, in ders: Wort und Glaube II, Tübingen 1969, 1ff; H. Ruh: Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Reformiertes Forum 16/1987, 11-14. - H.J. Birkner (Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, HCE Bd. 1, 281-296) sieht Ethik nicht nur in Zusammenhang mit der Dogmatik, sondern sämtlicher theologischer Fächer.

71 K. Barth, KD I/2, 888.

72 G. Ebeling, 1979, 12-16. Klassisch formuliert bei Melanchthon: "Das heisst Christus erkennen: Seine Wohltaten erkennen".

73 So K. Barth, KD IV/1, 109f. Barth ist es gelungen, Christo-

Liebe tätig ist" (Gal. 5,6). 2. Glauben und Handeln, das Handeln Gottes und die tätige Antwort des Menschen sind eine Wirklichkeit. Wer die Dogmatik von der Ethik trennt, lässt eine doppelte Wirklichkeit zu (74). 3. Wenn der irdische Jesus, der in der Geschichte konkret handelte, vom erhöhten Christus nicht zu trennen ist, dann ist auch der Glaube an den Auferstandenen vom menschlichen Handeln nicht zu trennen. 4. Dem Vorwurf der "Moralisierung des Christlichen" (75) und der immer wieder genannten neuen Gesetzlichkeit (76) hält H. Ruh zu Recht entgegen: In der heutigen Situation leiden wir weniger an einem zuviel an Gesetz und Ethik als an einer grossen Normlosigkeit und Missachtung ethischer Kriterien. Heute sei deshalb das Evangelium weniger als Befreiung vom Gesetz zu beschreiben. "Warum nicht als Befreiung von der Befreiung und so als Befreiung durch das Angebot einer Norm in der Normlosigkeit?", fragt H. Ruh (77).

Wenn an der Einheit von Dogmatik und Ethik festgehalten werden soll, dann gilt aber auch: Dogmatik muss nicht nur zur Ethik führen, sondern theologische Ethik muss auch an die Dogmatik (im folgenden besonders an die Christologie) gebunden bleiben. Wiederum aus vier Gründen:

1. Die durch Christus erlangte Freiheit vom Gesetz bedeutet nicht schrankenloses Tun, sondern eine an Christus gebundene Freiheit (78). Christlich verantwortete Ethik muss daher nach Christus als der Basis solcher Ethik fragen. 2. Christlich verstandene Versöhnung kann nicht ohne den Versöhner, Christus, und seinen versöhnenden Geist geschehen. 3. Ethik ohne Dogmatik wird zum Imperativ ohne Indikativ, denn die Ausrichtung und Motivation christlichen Handelns kommt aus Gottes Handeln. Dogmatik ist die Erzählung und der Lobpreis der Taten Gottes. 4. Wenn Ethik von der Dogmatik getrennt wird, kommt sie in die Nähe der natürlichen Theologie, d.h. sie ist nicht aus der Offenbarung indirekt, sondern aus Erfahrung und Vernunft direkt wahrnehmbar. Sie hört damit auf - so K. Barth - theologische Ethik zu sein (79).

---

logie, Soteriologie und Ethik eng zu verweben. Vergl. Aufbau KD IV §§ 61-63, 66-68, 71-73.

74 K. Barth, KD I/2, 884.

75 G. Ebeling: Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1983, Heidelberg 1984.

76 In den 70er Jahren v.a. gegen die politische Theologie, in den 80er Jahren v.a. gegen die Befreiungstheologie gerichteter Vorwurf.

77 H. Ruh, 1987, 14.

78 Chr. Stückelberger, 1979, 3off.

79 K. Barth, KD I/2, 881ff.

5.2.1.3 Der Ansatz dieser Studie: Systematisierte biblische Versöhnungsgeschichte nach H.J. Kraus

Die Frage ist immer noch, wie die in Jesus Christus geschehene Versöhnung erkannt, für unsere Zeit verständlich und für den Dienst der Versöhnung in der Gesellschaft fruchtbar gemacht werden kann. Nach Prüfung der verschiedenen christologischen Ansätze wird im folgenden ein Aufbau gewählt, der als historisierende Systematik oder besser systematisierte Geschichte, genauer als systematisierte biblische Versöhnungsgeschichte bezeichnet werden kann. Wir lehnen uns damit an den Alttestamentler, Systematiker und Ethiker Hans-Joachim Kraus an: Seine systematische Theologie entwickelte er "im Kontext biblischer Geschichte" (80).

Biblische Theologie (81) betont die Einheit des Alten und Neuen Testaments gegenüber ihren Unterschieden. Sie fragt "zuerst und vor allem nach der 'Selbstidentität' oder 'Selbigkeit' Gottes in Jesus Christus, d.h. nach seiner Verheissungstreue gegenüber der in Israel erschlossenen Schöpfung" (82). Biblische Theologie betrachtet die biblische Ueberlieferung gegenüber der Einzelexegese als Ganzes. Sie weist umgekehrt immer wieder auf die biblischen Differenzierungen hin, "die beim dogmatischen 'Zugriff' nach den Texten zu bedenken sind" (83).

Biblische Theologie ist wesentlich biblische Geschichte: Sie erzählt die "Geschichte des Kommens Gottes zu seinem Volk und zum Kosmos", die "Geschichte des befreienden Wortes und Werkes Gottes in seinem kommenden Reich"(84). Biblische Geschichte stellt nicht in historischer Objektivierung die bruta facta dar, sondern erzählt vom Glauben. Sie ist für Kraus "inklusive Geschichte" (85),

---

80 H.J. Kraus: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen 1983.

81 Ebd, 47ff; ders: Die biblische Theologie. Ihre Geschichte und Problematik, Neukirchen 1970, bes. 180ff; vergl. auch H.H. Schmid: Unterwegs zu einer biblischen Theologie? Bibl.-theol. Studien 1, 1977.

82 H.J. Kraus, 1970, 384f. Die alttestamentlichen Bezüge der Christologie konnten aus Gründen der Arbeitskapazität in dieser Arbeit nicht systematisch berücksichtigt werden, obwohl von der Einheit des Alten und Neuen Testaments ausgegangen wird. Da biblische Theologie mehr nach den Gemeinsamkeiten als den Unterschieden der biblischen Bücher fragt, werden hier z.B. die Unterschiede zwischen den Synoptikern und Johannes weniger dargestellt als ihre Gemeinsamkeiten.

83 H.J. Kraus, 1970, 392.

84 Ders., 1983, 4 und 113.

85 Ders., 1970, 348-66.

die unsere Befreiung einbezieht und uns auf den Weg schickt, nach Jer. 6,16: "Forscht nach den Pfaden der Vorzeit, welches der Weg des Heils sei; den geht ...".

Kraus' Ansatz der systematisierten biblischen Geschichte besagt nun, dass systematische Theologie "in ihrer Denkform den Grundcharakter eines Berichtes von dieser Geschichte erzeigen" müsse (86). Schon Karl Barth wies darauf hin, dass sich die Dogmatik an der "biblischen Denkform" zu orientieren habe (87). Kraus wendet sich scharf gegen eine Dogmatik, die sich an Denkformen der Philosophie, Religions- und Sozialwissenschaften oder an metaphysischen Seinsbegriffen orientiert (88). Der biblischen Denkform entsprechen nicht Seins-, sondern Bewegungsbegriffe und Prozesse, eben die Erzählung vom Kommen des Reiches Gottes. Kraus wehrt sich gegen einen unkritischen Biblizismus in der Dogmatik (89), betont aber die "Biblizität dogmatischen Denkens im erwähnten Sinn (90.)

Bei der folgenden Darstellung der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung gehen wir also nicht von den klassischen christologischen Fragen nach der Person, dem Werk, den zwei Ständen und den drei Aemtern Christi aus. Wir versuchen vielmehr, die in der Bibel bezeugte Geschichte Gottes und seines Volkes als Versöhnungsgeschichte zu erzählen, indem wir die im Leben, Sterben und Auferstehen Jesu Christi geschehene und durch den Heiligen Geist weiterwirkende Versöhnung systematisch nachzeichnen (dieser Aufbau hat zudem den didaktischen Vorteil, dass er dem Ablauf des Kirchenjahres und dem Aufbau des zweiten Artikels des apostolischen Glaubensbekenntnisses entspricht).

---

86 Ders., 1983, 113. Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt G. Wenz am Ende seiner umgassenden Geschichte der Versöhnungslehre: "Die Pointe der neueren theologiegeschichtlichen Entwicklung könnte ja gerade darin bestehen, systematische und historische Methodik in ihrem unauflöslichen Zusammenhang zu erfassen." (G. Wenz, 1986, 305).

87 K. Barth, KD IV/3, 102ff.

88 H.J. Kraus, 1983, 5, 47f.

89 Ders., 1970, 394.

90 Ders., 1983, 47. Wegen dieser "Biblizität dogmatischen Denkens" wurden in Kp. 5 exegetische und sytematische Quellen bewusst gemischt verwendet. Ethik muss fächerübergreifend sein. Die Gefahr eines gewissen Eklektizismus und exegetischen Dilettantismus erkennen wir dabei durchaus. Die Gefahren, die sich aus einem weitgehenden Verzicht auf biblische Bezüge für die Ethik ergeben, sind unseres Erachtens aber grösser.

Diese Geschichte wird systematisch durch drei christologische Hoheitstitel strukturiert: Jesus Christus als Befreier, Richter und Versöhner. Entsprechend wird der Heilige Geist als Befreier, Richter und Versöhner dargestellt. Der Mittlerdienst Christi (1. Tim. 2,5) besteht darin, dass Christus zwischen Gott und Mensch (und damit zwischen Menschen) vermittelt, indem er aus Sünde und Abhängigkeiten befreit, indem er Sünde und Unrecht offenlegt und richtet und indem er auch den Sündern und Gottfernen Versöhnung anbietet.

Die christologischen Titel Befreier, Richter und Versöhner nehmen in heutigen Begriffen wesentliche Elemente der Drei-Aemter-Lehre auf und stehen in einer gewissen Nähe zu ihr, sind aber nicht mit ihr identisch: Im Befreier wird am ehesten das prophetische Amt Christi erkennbar (das befreiende, auf der Wahrheit gegründete Wort), aber auch das hohepriesterliche Amt (Befreiung von Schuld). Dieses wird auch im Richter, der zugleich der Gerichtete ist, sichtbar. Im Richter zeigt sich aber auch das königliche Amt, das regiert und zur ewigen Bestimmung, zum Reich Gottes, dem Reich der Gnade (regnum graciae) führt. Im Versöhner kann man den vermittelnden Hohepriester, aber auch den vergebenden König und den offenbarenden Propheten erkennen.

Die Reihenfolge von Befreiung, Gericht und Versöhnung ergibt sich aus dem Verhalten Jesu in Konfliktsituationen wie aus dem gesamten heilsgeschichtlichen Ablauf der Versöhnungstat Gottes.

Auf den Begriff des Mittlers wurde bewusst verzichtet, obwohl er sich vom Thema Vermittlung her aufzudrängen scheint und in der reformatorischen Christologie bei Calvin wie in der dialektischen Christologie bei Emil Brunner und Karl Barth eine bedeutende Rolle spielte (91).

Der Begriff Mittler scheint uns für unser Thema aus drei Gründen ungeeignet: 1. Der Begriff taucht im Neuen Testament im Vergleich zur Rede von der Freiheit, vom Gericht und von der Versöhnung nur sehr am Rande auf (92). 2. Im Hellenismus bezeichnete mesites/ Mittler denjenigen, der als neutraler Dritter in der Mitte zwi-

---

91 Johannes Calvin: Institutio, II/12; E. Brunner: Der Mittler, Tübingen 1927; K. Barth: bes. KD IV/1, 133ff. Barth spricht dann zwar - ausgehend vom Mittler - vor allem von Christus als Zeuge und Bürge (IV/1, 150f; IV/3.1).

92 Der Mittler, mesites, mediator, wird nur 5 Mal genannt: Gal 3,19f abwertend (die Zeit des Mittlers Mose ist vorbei), beim Hebr. (8,6; 9,19; 12,24) ist Christus der Mittler des neuen Bundes, 1. Tim. 2,5: Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch.

schen zwei streitenden Parteien stand (93). Im deutschen Wort (Ver-)Mittler klingt diese neutrale Vermittlung ebenfalls stark an, was dem parteinehmenden Versöhnungsgeschehen durch Christus nicht entspricht (94). 3. Die drei Begriffe Befreier, Richter und Versöhner sollen die Dialektik und die Prozesshaftigkeit des Versöhnungsgeschehens zum Ausdruck bringen, was in einem einzigen Begriff wie Mittler weniger möglich ist.

So wie der berechtigte Vorwurf der Reduktion der neutestamtlichen Hoheitstitel gegen die Drei-Aemter-Lehre wie gegen die Befreiungstheologie (95) gerichtet wurde, so kann er auch gegen den in dieser Studie gewählten Ansatz erhoben werden. Die drei Aspekte Befreier, Richter und Versöhner können die Ganzheit Jesu Christi nur andeuten. Die "modernen Reduktionsbestrebungen" (96) können eine ernste Gefahr sein. Bei genauerem Hinsehen hat aber jede Christologie eine gewisse Einseitigkeit. "Ihr aber, für wen haltet ihr mich?" (Mt. 16,15) fragte Jesus die Jünger. Petrus antwortete: "Du bist der Christus, der Sohn des lebendigen Gottes" (Mt. 16,16). Sogar dieses klassische Bekenntnis nennt nur einen der vielen Hoheitstitel. So ist jede Christologie letztlich ein bescheidener Versuch, die unermessliche Grösse Christi und damit Gottes einzufangen und für eine bestimmte Situation neu verständlich zu machen. Tröstlich dabei ist, dass "die einzelne christologische Aussage ... jeweils das Ganze der Erscheinung Jesu in sich begreift" (97).

Aufgrund der bisherigen Ueberlegungen sind demnach vier Elemente für eine christologische Grundlegung des Dienstes der Versöhnung konstitutiv (98): 1. Der irdische Jesus und damit eine Christologie von unten im erwähnten noetischen Sinn. 2. Die christologische Tradition der alt- und neutestamentlichen Verkündigung wie der dogmengeschichtlichen Ueberlieferung. 3. Die soteriologische und ethische Ausrichtung (beim Primat der Christologie). 4. Die Berücksichtigung unserer Wirklichkeitserfahrung (99).

---

93 ThW IV, 602ff; TBLNT, 162ff.

94 Vergl. Kp 5.2.2.2.

95 Vergl. R. Frieling, 1984, 130.

96 E. Brunner, 1937, 411-413, geäussert gegen das Aufgeben der Vorstellungen von Sühnopfer und Strafleiden im Neuprotestantismus.

97 G. Ebeling, 1979, 23.

98 Aehnlich G. Ebeling, 1979, 41f.

99 H.J. Kraus' dynamischer, stellenweise aufregender Ansatz in seinem Werk "Systematische Theologie" zeigt sich auch in seinen konkreten Aeusserungen zu ethischen Fragen. Als Moderator des Reformierten Bundes der BRD war er wesentlich beteiligt an der Friedensschrift "Das Bekenntnis zu Jesus

Die folgenden Kapitel 5.2.2, 5.2.3 und 5.2.4, die von Lebenspraxis, Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ausgehen, bilden dabei eine Einheit. Alle drei Teile gehen von einer nachösterlichen Sicht aus.

5.2.2 Befreiung, Gericht und Versöhnung in der Lebenspraxis Jesu

5.2.2.1 Nachfolge: Einladung zur Partizipation

Aus der Analyse von Konfliktsituationen (Kp. 2-4) sind es vor allem drei Fragen, die wir an die Verkündigung und besonders an die Lebenspraxis Jesu (100) stellen: 1. Wie ging Jesus mit dem schwächeren Teil der an einem Konflikt beteiligten Parteien um? 2. Wo sah Jesus die Ursachen der Unversöhntheit und wie überwand er diese? 3. Wie versuchte er den Konflikt zu lösen? Durch Vermittlung? Durch Parteinahme?

Wenn ein Konflikt entsteht, ist es Aufgabe der Christen und Kirchen, die Konfliktparteien miteinander ins Gespräch zu bringen, den Konflikt zu versachlichen (101) und als neutrale Vermittler

---

Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes" (Gütersloh 1982), worin er "die Friedensfrage als eine Bekenntnisfrage" bezeichnete, was viele Auseinandersetzungen auslöste,(Vergl. R. Wischnath: Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln. Zur Auseinandersetzung eine Dokumentation. Junge Kirche 7/1983, Beiheft). Auffallend ist der zweiteilige Aufbau der sieben Thesen:"Wir glauben" und "Daraus ergibt sich für die Friedensverantwortung der Kirche". Die biblische Grundlegung nimmt fast die Hälfte des Textes ein, während die Situationsanalyse am Rande steht und eher zu kurz kommt. In kirchlichen Denkschriften und Studien ist es hingegen häufig umgekehrt, sodass die biblisch-theologische Argumentation neben einer ausführlichen Situationsanalyse zu kurz kommt.

100 Der Begriff "Lebenspraxis Jesu" wird hier von E. Schillebeeckx (Jesus. Freiburg 1975, bes. 159ff) übernommen. Während der Begriff "Leben Jesu" Botschaft und Handeln Jesu umfasst, klingt bei "Lebenspraxis" stärker letzteres und auch das befreiungstheologische Praxisverständnis an. Die Lebenspraxis Jesu ist zudem "Kontrollinstanz" seiner Botschaft (Vergl. H. Ruh: Lebenspraxis als Kontrollinstanz, EvKomm 1974, 668ff).

101 So z.B.: "Schliesslich können und müssen Kirchen und Gemeinden den Dienst der Vermittlung und Versöhnung zwischen den Fronten leisten. Als Verkündiger des Glaubens können sie zur

einen Kompromiss zu fördern. Diese Erwartung herrscht in breiten Kreisen der Gesellschaft und der Kirchen vor. Will man diese Haltung von Jesu Verhalten her bestätigen, wird man bald enttäuscht: Es gibt keine Stelle in den Evangelien, wo Jesus sich in Konflikten in diesem Sinn neutral vermittelnd verhält! Jesu Verhalten in Konfliktsituationen ist ein ganz anderes (102). Es ist durch und durch geprägt von seiner Verkündigung und seinem Ruf zur Nachfolge (103). Seine Verkündigung und sein Verhalten lösten dabei selber zahlreiche Konflikte aus. Jesus verhielt sich nicht nur reaktiv auf Konflikte, sondern war meist der Aktive. Er war der, der heilte, befreite, versöhnte, herausforderte.

Jesu Taufe ist der Auftakt zu seiner öffentlichen Wirksamkeit (Mk 1,9ff). Gleich darauf wird - nach der Versuchungsgeschichte mit ihrer Läuterung und Bestätigung, dass Gott es ist, der in Jesus handelt - in der ersten Predigt Jesu Auftrag deutlich, nämlich die Verkündigung: "Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist genaht" (Mk. 1,15). Damit unmittelbar verbunden ist der Ruf in die Nachfolge (Mk. 1,16ff). Diese Botschaft und dieser Ruf prägen sämtliche Begegnungen Jesu. Der Ruf zur Nachfolge kann mit sechs Merkmalen beschrieben werden:

Versachlichung und Vertiefung der Diskussion beitragen ..." (Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1985, 54).

102 Die Lebenspraxis Jesu wird hier eingegrenzt auf die Zeit von der Taufe Jesu (Mt. 3,13-17) und damit den Beginn des öffentlichen Auftretens Jesu bis zum Ende dieses öffentlichen Wirkens in den Endzeitreden (Mt. 25,46). Die Passionsgeschichte wird in Kapitel 5.2.3 separat behandelt.

103 Interessant ist, dass akoluthein/nachfolgen im NT nur in den Evangelien gebraucht wird, also an Jesus gebunden ist und nachösterlich nicht mehr verwendet wird. Dennoch hat der Begriff theologisch zentrale Bedeutung. In der Theologiegeschichte war der Begriff der Nachfolge lange "das Stiefkind der protestantischen Ethik" (so A. Rumestam: Liebe, Glaube, Nachfolge, 1931, zit. im theologiegeschichtlichen Ueberblick zur Nachfolge bei E. Wolf: Sozialethik, Göttingen 1975, 148-168. Heute hat er aber - gegen Wolf, 154 - deutlich an Bedeutung gewonnen, nicht zuletzt seit Bonhoeffers Buch Nachfolge (1937). Vergl. K. Barth, KD IV/2, 603-628 (er stützt sich weitgehend auf Bonhoeffer); G. Ebeling, 1979, 464-468, 517-526, 537-539; W. Kreck: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 125-129; H.J. Kraus, 1983, 376-378; W. Schrage: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982, 49-54. S. Schulz, 1987, 61ff.

1. Der Ruf Jesu ist allein aus seiner einzigartigen Vollmacht zur Proklamation des Reiches Gottes zu verstehen (104). Jesus lädt ein, an dem mit ihm anbrechenden Reich und damit am Heil teilzunehmen. Nachfolge heisst Teilnahme (105) durchaus im modernen Sinn von Partizipation als Entscheidungs-, Nutzen- und Verantwortungsteilhabe aller von einem Prozess Betroffenen. Nachfolge als Einladung zur Partizipation am Reich Gottes ist dabei befreiende, aber auch gebietende Gnade, "Gnade und Gebot in einem" (106).

2. Mit dem Ruf zur Nachfolge verlangt Jesus eine Entscheidung. Wer nicht für Jesus ist, ist wider ihn (Mk. 9,40), die Rede sei Ja Ja und Nein Nein (Mt. 5,37). Nachfolge heisst furchtlos bekennen (Mt. 10,26ff), ohne Angst vor den "Obrigkeiten und Machthabern" (Lk. 12,11). Diese Entscheidung führt zu Streit und Spaltungen in Familie, Kirche und Gesellschaft. Nachfolgende Ausrichtung auf das Reich Gottes und Versöhnung mit Gott heisst nicht Friede, sondern Entzweiung (Lk. 12,51) (107). Besonders deutlich wird der Entscheidungscharakter der Nachfolge in Jesu Endzeitreden (Mt. 24f). So bildet der Aufruf zur Entscheidung die Klammer des ganzen öffentlichen Wirkens (am deutlichsten in der Komposition des Matthäus), von seiner ersten Rede (Mt. 4,17) bis zu seiner letzten vor der Passionsgeschichte (Mt. 25, 31-46). Nachfolge heisst Parteinahme für Jesus (Mt. 10,37), aber nicht, weil es ihm um seine Person geht, vielmehr weil mit der Entscheidung für ihn die Entscheidung für das Reich Gottes gefällt wird (108). Umgekehrt geht es nicht um eine Entscheidung für das Reich Gottes als einem Programm, sondern für das Reich Gottes als lebendigen Personen, sichtbar in der Person Jesu (109). Nachfolge ist zunächst eine Entscheidung des Einzelnen, dann aber auch eine kollektive Verantwortung der Gemeinde, die nicht bei jedem Einzelnen eine individuelle Bekehrung verlangt.

3. Der Ruf in die Nachfolge heisst zugleich Sendung und Bevollmächtigung zur Verkündigung, zum Heilen und zum Dienst in der Welt (Lk. 9,1f). Besonders bei Lukas ist diese Verknüpfung deutlich. Auf die Nachfolgeszenen (Lk. 9,57ff) folgt gleich

---

104 So W. Schrage, 1982, 50.

105 W. Kreck, 1975, 126.

106 D. Bonhoeffer, 1950, 14; ähnlich K. Barth, KD IV/2, 605.

107 Schon der Vergleich zwischen Lukas und Matthäus zeigt, dass es unzulässig ist, aus Mt 10,34 (Schwert) herauszulesen, Jesus habe physische Gewalt befürwortet oder der Kampf um das Reich Gottes werde gar mit endzeitlichen Kriegen geführt.

108 Vergl. W. Schrage, 1982, 52.

109 K. Barth, KD IV/2, 606.

die Aussendung (Lk. 10,1ff) (110). Dies entspricht der christologischen Aussage, dass Person und Werk, Sein und Sendung Christi nur in eins gesehen werden können. Nachfolge erschöpft sich nicht im persönlichen Glauben sondern Umkehr (111) zur Welt und Umkehr der Welt.

4. Jesus ruft zur bedingungslosen Nachfolge auf. Das Gleichnis vom Schatz im Acker und der Perle (Mt. 13,44-46) weisen ebenso darauf hin wie diese provokative Aufforderung an die Nachfolger, man solle die Toten von den Toten begraben lassen (Lk. 9,60). Nachfolge ist nicht eine Nebenbeschäftigung. "Wenn die radikale Forderung Jesu Forderung zur Ganzheit der Jünger in der Nachfolge ist, so kann es gerade hierin keinen Kompromiss geben ... Insofern ist man berechtigt, ja gezwungen, von kompromissloser Nachfolge zu sprechen" (112). Dabei rief Jesus nicht alle Jünger dazu auf, die bisher sesshafte Lebensweise aufzugeben und Wanderprediger zu werden, sondern forderte Nachfolger wie den geheilten Gerasener auf, im angestammten Lebenskreis Nachfolge zu üben (Mk. 5,19). So jedenfalls weitete die christliche Gemeinde das Nachfolgeverständnis aus (113). Entscheidend war also nicht das Wanderdasein, sondern ob man sein ganzes Leben unter die Nachfolge stellt.

5. Nachfolge als totales Geschehen schliesst ein, an ihr auch in schwierigen Situationen festzuhalten: In Verfolgung auszuharren (Mt. 10, 17ff) wenn nötig, sein Leben hinzugeben (Mt. 16, 24ff). Teilhabende Nachfolge schliesst auch Teilhabe an den leidvollen Seiten der Reich-Gottes-Bewegung ein. Auf die Frage der Zebedäus-Söhne an Jesus, ob sie an seiner Macht teilhaben könnten, indem sie im Reich wie Minister links von ihm sitzen könnten, stellte Jesus die überraschende Rückfrage, ob sie bereit seien, mit ihm die Ohnmacht und das Leid zu teilen (Mt. 20,22). Insofern ist Nachfolge vom Kreuz nicht zu trennen (114).

---

110 Die Verbindung von Nachfolge und Sendung ist bei D. Bonhoeffer noch stark am Rand, wird heute aber deutlicher betont: Vergl. E. Wolf, 1975, 160ff; W. Kreck, 1975, 129; W. Schrage, 1982, 54; H.J. Kraus, 1983, 377.

111 Der Ruf zur Umkehr und der Ruf zur Nachfolge sind praktisch identisch. Zum Begriff Umkehr vergl. Ch. Stückelberger, 1979, 26-30. Nachfolge betont stärker die Bindung an Jesus Christus, Umkehr stärker die Richtungsänderung.

112 G. Lohfink: Gesetzeserfüllug und Nachfolge. Zur Radikalität des ethischen im Matthäus-Evangelium, in: H. Weber (Hrsg.): Der ethische Kompromiss, Freiburg, 1984, 15-58 (47).

113 Lit. dazu bei W. Schrage, 1982, 52.

114 Vergl. D. Bonhoeffer, 1950, 39-46; W. Schrage, 1982, 53.

6. Protestantische Theologie grenzte sich immer wieder gegen das imitatio-Verständnis von Nachfolge ab (115). Wenn Jesus nur ein moralisches Vorbild ist, das es nachzuahmen gilt, führt es leicht zu neuer Gesetzlichkeit. Diese Gefahr ist in heutiger Ethik unverkennbar. Imitatio darf aber auch nicht nur negativ gesehen werden, wenn man die Menschwerdung Gottes und damit den geschichtlichen Jesus ernst nimmt. Nachfolge heisst nicht sklavische Nachahmung, aber imitatio in der Freiheit einer lebendigen Gottesbeziehung, in der Liebe des Glaubens aus Versöhnung (116).

Nachfolge kann so zusammengefasst werden: "Nachfolge heisst: lieben, leiden, bezeugen, kämpfen, Stellung nehmen, teilen, heilen, beten" (117).

5.2.2.2 Befreiende Parteinahme

Voraussetzung für Versöhnung ist Befreiung (118). Schon im Alten Testament warnt Jeremia vor einer Versöhnung ohne Befreiung: "Sie heilen den Schaden meines Vokes leichthin, indem sie sagen: Friede! Friede! - Doch wo ist Friede?" (Jer. 6,14, vergl. auch die

---

115 W. Kreck, 1975, 125f.

116 D. Bonhoeffer wies auf die doppelte Struktur der verantwortlichen Nachfolge hin, die in "Bindung des Lebens an Mensch und Gott" und "Freiheit des eigenen Lebens" besteht (Ethik, 1975, 238, 264ff).

117 Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen der Scheiz KEM: Leitlinien für entwicklungspolitisches Denken und Handeln, Basel 1983, 5.

118 Im Folgenden wird in der Regel von Befreiung, nicht von Freiheit gesprochen. Obwohl beide auf dasselbe zielen, ist Befreiung weniger dem libertinistischen oder liberalistischen Missverständnis ausgesrtzt als Freiheit (vergl. Ch. Stückelberger, 1979, 30-37) und zeigt besser, dass es um einen Prozess, nicht um einen Zustand geht. - Die Unterscheidung von Freiheit und Befreiung hat auch kirchenpolitische Bedeutung. So betonte die Kongregation für die Glaubenslehre der katholischen Kirche die Freiheit stärker als die Befreiung, in Abgrenzung zur Befreiungstheologie (Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 20, Bonn 1986). Das Dokument unterscheidet das ewige "Reich der Freiheit"(32) und die "irdische Befreiung"(17,32). Immerhin gehört beides zusammen: "Das Evangelium ist eine Botschaft der Freiheit und eine Kraft zur Befreiung"(24). So ist dieses Dokument gegenüber der Befeiungstheologie offener als das erste vom 6. August 1984 (Bonn 1984).

Tempelrede Jer. 7,4ff und Jes. 58,5ff) (119). Die Verheissung von Befreiung ist sowohl Ausgangspunkt wie roter Faden der Verkündigung Jesu. Dies zeigt sich im "Regierungsprogramm" Jesu, wie er es in seiner nach Lukas ersten öffentlichen Predigt mit dem Jesaia-Zitat zum Ausdruck bringt: "Jesus ist gesandt, den Armen frohe Botschaft zu bringen, den Gefangenen Befreiung zu verkündigen und den Blinden das Augenlicht, die Zerschlagenen zu befreien und zu entlassen, ein angenehmes Jahr des Herrn zu verkünden" (Lk. 4,18f). Diese Befreiung zeigt sich im Leben Jesu in sechs Aspekten. Der erste ist die befreiende Parteinahme.

Wenn Jesus um Rat gefragt oder in einen Konflikt verwickelt wurde, nahm er nach den Berichten der Evangelien praktisch immer Partei. Das entsprach dem Entscheidungscharakter seiner Botschaft. Er stand damit aber auch ganz in der jüdisch-alttestamentlichen Tradition der Parteinahme Jahwes für sein Volk, wie es in Gottes Bund mit seinem Volk zum Ausdruck kommt. Für wen aber nahm er Partei? (120)

a) Parteinahme für Arme, Schwache, Kranke:

Jesus pries die Armen selig (Lk. 6,20/Mt. 5,3) (121). Er nahm Partei für den armen Lazarus (Lk. 16,19-31) und lud im Gleichnis jene zum Mal ein, die es "nicht vergelten können" (Lk. 40,40). Er rief dazu auf, "keinen dieser Kleinen zu verachten" (Mt. 18,10), vielmehr sich um das eine verlorene Schaf mehr zu kümmern als um die 99 andern (Mt. 18,12-14). Auch bei den zahlreichen Heilungsgeschichten geht es nicht nur um den Erweis der Kraft und Göttlichkeit Jesu, sondern vor allem um sein tiefes Mitempfinden mit den Leidenden. Mit der Bitte "Erbarme Dich" baten Angehörige um Hilfe für die Hilflosen, so z.B. die kanaanäische Frau (Mt. 15, 21-28). Sehr häufig sprechen die Evangelien vom Erbarmen und von der Barmherzigkeit Jesu (z.B. Lk. 10, 29-37; 11,5-8). Jesus befreit die Bedrückten und Unterdrückten von ihrer Last (Mt. 11,

---

119 "Es gibt keine Versöhnung ohne konkrete Befreiung!" (K. Bäumlin: Befreien und Versöhnen, Reformatio 1975, 2-13 (7).

120 Für Einzelauslegungen vergl. z.B. L. und W. Schottroiff: Die Parteilichkeit Gottes, München 1984.

121 Zum Verständnis von makarios/selig vergl. H. Weder: Die "Rede der Reden": eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985, 45-47. Zum Verständnis der Armen vergl. J.de Santa Ana: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche, Wuppertal 1979, besonders 23-34. A. Tévoédirè: La pauvreté - richesse des peuples, Paris 1978; Ch. Stückelberger: Mit den Armen auf den Weg, in: Mit den Armen auf den Weg. Materialheft der Aktion Brot für Brüder, 1980, 5-7.

28-30). Diese Sym-pathie Jesu, sein mitleidendes Mitleid (122) heisst Parteinahme. Mit der Bitte "kyrie eleison - Herr, erbarme Dich" bitten die Gläubigen: Nimm Partei für uns, stell Dich auf unsere Seite im Kampf gegen Krankheit, Armut und Schuld. In Jesus zeigte sich Gott damit endgültig als der barmherzige, als der er schon im Alten Testament erschien: Jahwe nimmt immer wieder Partei für sein bedrängtes Volk, und der Schutz der Armen, der anawim, ist dort schon zentrales Thema.

Die Armen sind dabei nicht nur ausgezeichnet durch einen Mangel an Besitz von Gütern. Sie sind, was oft schwerer wiegt, rechtlos, würdelos und machtlos, d.h. in ihrem ganzen Leben abhängig. Jesus gibt ihnen durch körperliche, psychische und geistliche Gesundung ihr Selbstbewusstsein, ihre Würde und ihre Freiheit zurück.

b) Parteinahme für Ausbeuter, Kollaborateure und Gesetzesbrecher:

Anstoss erregte Jesus aber weniger durch seine auch für Juden nachvollziehbare Parteinahme für Arme, vielmehr durch seine Parteinahme für "Zöllner und Sünder" (Mt. 9,11), als deren Freund er von seinen Gegnern bezeichnet wurde (Mt. 11,19). Die judäischen Zöllner waren nicht römische Beamte, sondern einheimische Unternehmer, die "Kapitalistenklasse" (123). Sie waren wegen ihrer ungerechten Verdienstmöglichkeiten und wegen ihrer Kollaboration mit der Besatzungsmacht im Volk sehr verhasst. Jesus setzte sich mit einem ihrer Exponenten, dem kapitalstarken Oberzöllner Zachäus an einen Tisch (Lk. 19, 1-10). Er berief gar den "Ausbeuter" Levi als Jünger (Lk. 5, 27-32). Auch Sünder nahm Jesus in Schutz, also jene, die sich nicht an das jüdische Gesetz und dessen pharisäische Interpretation hielten und die von Gott und den Mitmenschen entfremdet lebten: Die Ehebrecherin bewahrte er vor der Steinigung (Joh. 8, 1-11), von einer nicht näher bezeichneten Sünderin liess er sich salben (Lk. 7, 36-50) und die Jünger, die die Reinheitsgebote beim Essen übertraten, verteidigte er (Mt. 15, 1ff). Dem verlorenen, gesellschaftlich aufgegebenen Sohn vergibt der Vater (Lk. 15,11-32). Die Gemeinschaft mit den Sündern wird besonders bei Lukas hervorgehoben.

c) Parteinahme für jene, die glauben und Gottes Willen tun:

"Niemand kann zwei Herren dienen ... Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon" (Mt. 6,24). So nahm Jesus immer Partei für Gott und Gottes Willen. Er nahm einen Streit mit Petrus in Kauf und stellte sich scharf gegen ihn, als dieser sich gegen den Leidens-

---

122 Vergl. D. Sölle: Sympathie, Stuttgart 1978, Klappentext.

123 So Bo Reicke: Neutestamentliche Zeitgeschichte, Berlin 1968, 103f.

weg Jesu sperrte (Mt. 16,22f). Er nahm umgekehrt Partei für alle, die an ihn glaubten: Für Maria, die auf sein Wort hörte, gegen Martha (Lk. 10, 38-42), für einen Kirchenführer, den Synagogenvorsteher Jairus, dessen Tochter er heilte (Lk. 8, 41) und den gläubigen Pharisäer Nikodemus (Joh. 3,1ff), gar für einen Offizier im römischen Dienst (Mt. 8, 5-13) (124). "Es glaubten viele von den Oberen an ihn", heisst es bei Johannes (12,42). Auf sie liess sich Jesus ebenso ein wie auf die Armen. Johannes kritisiert an ihnen allerdings, dass sie, im Unterschied zu den Armen, sich nicht öffentlich zu diesem unbequemen Jesus zu bekennen wagten (Joh. 12,42). Darin spiegelt sich die Bedrängnis der Johannes-Gemeinde (125). Jesus nahm Partei für die "Oberen", sie aber wagten öffentlich nicht, für ihn Partei zu ergreifen.

d) Parteinahme für die Unfreien über alle Grenzen hinweg:

Jesus nahm immer Partei und verkroch sich nicht hinter Unverbindlichkeit. Er nahm für die Armen aber nicht Partei, weil sie arm waren, oder für die Sünder, weil sie Sünder waren, vielmehr weil sie als Arme, Zöllner, Sünder oder auch Angesehene offen und sensibel waren für Gottes Reich, d.h. weil sie "mit leeren Händen vor Gott" standen (126) und "nur noch von Gott etwas erwarten und nichts von sich selbst" (127). Die Pharisäer erkannten die revolutionierende Dynamik solcher Parteinahme, die die gesellschaftliche Ordnung durcheinander bringt, indem sie zu Jesus sagten: "Meister, wir wissen, dass Du auf niemand Rücksicht nimmst, denn Du siehst die Person der Menschen nicht an" (Mt. 22,60). Jesus nahm Partei für jene Menschen, die unfrei waren. Er befreite Arme aus ihrer Abhängigkeit von Armut, Kranke aus ihrer Abhängigkeit von Krankheit, Reiche aus der Abhängigkeit vom Reichtum, Fromme aus der Abhängigkeit von religiöser Gesetzlichkeit, Entfremdete von ihrer Entfremdung, Schuldige von ihrer Schuld. Diese parteiliche Befreiung oder befreiende Parteinahme sprengte die Grenze von Herkunft, Status, Besitz und bisheriger religiöser Zugehörigkeit. Deshalb war auch die Bindung an die leibliche Familie nicht mehr konstitutiv und Privilegien für Verwandte lehnte Jesus ab

---

124 Nach Joh. 4,46 ein höherer Beamter am Hof des Herodes.

125 Nach Klaus Wengst (Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, Neukirchen-Vluyn 1983 (2.A.), 49,59) wurde die johanneische Gemeinde aus der Synagoge ausgeschlossn. Besonders hart davon betroffen waren die Sympathisanten aus der Führungsschicht. Für die finanziell bedrängte Gemeinde war es ärgerlich, wohlhabende Gemeindeglieder zu haben, die sich nicht zur Gemeinde bekannten.

126 So die Uebersetzung der Seligpreisung der "geistlich Armen" Mt. 5,3 in der "Guten Nachricht" von 1967.

127 Ebd., Uebersetzung von 1982.

(128). "Wer den Willen meines Vaters in den Himmeln tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter" (Mt. 12,50).

e) Parteinahme für den Menschen und die Schöpfung:

Jesus machte ernst mit der politischen Formel "Der Mensch im Mittelpunkt" (Vergl. Mk. 3,1-6). Die Ausrichtung auf das Reich Gottes führte ihn zu einer Anthropozentrik in dem Sinn, dass Normen immer um des Menschen willen gesetzt sind (129). Am deutlichsten wird es an Jesu Umgang mit dem Sabbatgebot: "Der Sabbat ist um des Menschen willen gemacht und nicht der Mensch um des Sabbats willen" (Mk. 2,27). Deshalb heilt Jesus am Sabbat. Er lässt die Jünger Aehren ausraufen. Er handelt nach dem Güterabwägungsprinzip (130): Wer ein geringerwertiges Rechtsgut verletzt, um ein höherwertiges zu schützen, handelt rechtmässig. Der Schutz von Menschen ist wichtiger als die Einhaltung des Sabbatgebotes. Den Eltern etwas zuliebe zu tun, ist wichtiger als eine Opfergabe (Mk. 7,9-13), d.h. menschliche Beziehungen sind ein höheres Gut als der rituelle Kult.

Heute muss der Schutz der nichtmenschlichen Schöpfung in diese Güterabwägung einbezogen werden. Die jesuanische Anthropozentrik kann nicht gegen die Schöpfung ausgespielt werden. So gilt es, für das menschliche, tierische und pflanzliche Leben der Schöpfung Partei zu ergreifen und es zu schützen vor Gesetzlichkeit, lebensfeindlichen Tabus und Sachzwängen.

f) Parteinahme gegen das Böse:

Jesus nahm nicht nur Partei für das Leben und für die Befreiung, sondern er ergriff auch Partei gegen das Böse, gegen das Lebenshindernde. Symbol dafür waren die Reichen und die Pharisäer, gegen die er sich sehr scharf wandte (vergl. Kp 5.2.2.13). Ebenso scharf aber warnte er - nach Johannes - die, die nicht darauf

---

128 Eine Vorzugsbehandlung der Mutter und der Brüder lehnte Jesus ebenso ab (Mt. 12,48) wie der Jünger Jakobus und Johannes, die vermutlich seine Cousins waren. Seine Tante Salome, vermutlich die Schwester Marias (aus dem Vergleich von Mk. 15,40, Mt. 27,56, Joh. 19,25) wollte daraus Privilegien ableiten (Mt. 20,20ff).

129 Zum Verhältnis von Ethik und Gesetz bei Jesus vergl. W. Schrage, 1982, 43-69 und P. Noll: Jesus und das Gesetz (1968), in: Gedanken über Unruhe und Ordnung, Zürich 1985, 48-77. Noll als Strafrechtler übersetzte in überraschender und überzeugender Weise Jesu Ethik in juristische Kategorien.

130 So P. Noll, 1985, 57f.

vertrauen, dass in Jesus Christus das Reich Gottes angebrochen ist: "Wenn ihr nicht glaubt, dass ich es bin, werdet ihr in euren Sünden sterben" (Joh. 8, 24).

Kriterium und Massstab der Parteinahme ist, das wird aus den sechs Aspekten deutlich, nicht ein Prinzip, ein System, ein Feindbild oder eine bestimmte Klasse, sondern die Liebe: Jesus liess sich aus dieser Liebe auf jeden Menschen neu ein, im Bemühen - und das sind die Massstäbe der Liebe -

- zu befreien, wer unfrei ist
- zu retten, wer verloren scheint
- aufzunehmen, wer ausgestossen ist
- Würde zu geben dem, der gedemütigt ist
- zu heilen, wer zerbrochen ist.

Insofern ist das Zitat aus Jesaia 61,1f, das Jesus seiner "Antrittspredigt" zugrunde legt (Lk. 4,18f), wirklich die Grundlage und der Massstab seiner Parteinahme. Es ist zugleich Massstab der Nachfolge, denn wer in diesem Sinn für "einen der Geringsten" Befreiung durch Parteinahme ermöglicht, "hat es für mich getan" (Mt. 25,40). In dieser Parteinahme wird ein eschatologisches Zeichen gesetzt und ist das Reich Gottes schon mitten in der Welt.

5.2.2.3 Befreiende Tischgemeinschaft

Sichtbarer Ausdruck der Parteinahme war für Jesus immer wieder die gemeinsame Mahlzeit (131): Er isst mit dem Zöllner Levi (Mk. 2,15); er nimmt die Einladung eines Pharisäers an (Lk. 7,36), er erregt dann aber Anstoss, indem er eine Sünderin zulässt; er speist mit einem der Oberen der Pharisäer am Sabbat - und heilt dabei einen Menschen und hält dem Pharisäer eine Predigt, er solle besser "jene einladen, die es nicht vergelten können" (Lk. 14, 13f). Besonders Lukas legt in seinem Evangelium grosses Gewicht auf die Mahlgemeinschaft. Miteinander essen ist für ihn ein eschatologisches Bild für den Anbruch des Reiches Gottes: "Selig, wer am Mahl im Reich Gottes teilnehmen wird" (Lk. 14,15). Dahinter steht die Vorstellung, dass Gott selber es ist, der zu Tisch einlädt und bedient (Lk. 12,37, ähnlich Lk. 13,29). Deshalb ist auch die Speisung der 5000 (Mk. 6,30ff), die von allen vier Evangelien berichtet wird, besonders wichtig. Hier ist Jesus einmal nicht Gast, sondern Gastgeber: Er selbst lädt ein. Motivation ist wieder sein Partei ergreifendes Erbarmen (Mk. 6,34).

---

131 Zur Tischgemeinschaft vergl. E. Schillebeeckx, 1975, 177-193. Zur Verbindung mit dem Abendmahl J. Moltmann, 1975, 268-286.

Schon im Alten Testament ist die Rede vom endzeitlichen Friedens- und Freudenmahl der Völker im Reich Gottes, auf Zion (Jes. 25, 6-8). Jesus versteht sich als eschatologischer Bote Gottes, der den Zöllnern und Sündern Gottes befreiende Einladung zur eschatologischen Tischgemeinschaft überbringt (Mt. 22,1-14). Die Befreiung besteht darin, dass die eingeschlossen werden, die aufgrund der pharisäischen Reinheitsvorschriften ausgeschlossen waren.

Auch das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern steht ganz in dieser Tradition. Sogar der Verräter Judas ist mit dabei. Zur Tischgemeinschaft einzuladen ist Diakonie. Der Diakonos bezeichnet zunächst den zu Tisch Dienenden (z.B. Mt. 22,13; Joh. 2,5.9) und das griechische Wort Diakonia steht als Bezeichnung für Tischdienst (132). Wenn Gott ein Mahl bereitet, ist dies sein befreiender Dienst (133).

5.2.2.4 Befreiende Gerechtigkeit und Gleichheit

"Versöhnung kann nur zwischen Gleichen stattfinden, und solange der Weisse den Schwarzen als seinen Unterlegenen ansieht, ist es unwahrscheinlich, dass es zu einer Versöhnung kommen wird" (134), schrieb Friedensnobelpreisträger Bischof Tutu aufgrund der bitteren Erfahrungen in Südafrika und aufgrund biblischer Erkenntnisse. Befreiung als Voraussetzung der Versöhnung bedeutet, von Ungerechtigkeit und Ungleichheit frei zu werden. Gerechtigkeit und Gleichheit gehören dabei unlösbar zusammen "Wir können uns keine Definition, keine Theorie der Gerechtigkeit vorstellen, ohne die enge Beziehung von Gerechtigkeit und Gleichheit einzubeziehen" (135).

Im Neuen Testament wird Gerechtigkeit nicht als ausgleichende Gerechtigkeit (jedem das Gleiche) im Sinne von Aristoteles (136) oder sogar als egalitäre Gleichmacherei verstanden. Vielmehr geht es Jesus nach der Darstellung der Synoptiker darum, dem Chancenlosen eine Chance zu geben und den Zöllnern und Sündern einen Ausweg zu öffnen. Am deutlichsten wird dies im menschlich gesehen

---

132 Vergl. TBLNT, 186f.

133 Hier bestätigte sich Barth's Formulierung "Jesus Christus: Der Herr als Knecht" (K. Barth, KD IV/1, § 59-63).

134 D. Tutu: Versöhnung ist unteilbar. Interpretationen biblischer Texte zur schwarzen Theologie, Wuppertal 1977, 57.

135 H. Ruh: Gerechtigkeitstheorien, in: Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, hrsg. von A. Wildermuth und A. Jäger, Tübingen 1981, 55-69 (58f). Vergl. auch A. Rich: Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984, 202ff; E. Brunner: Gerechtigkeit, Zürich 1943, 29-36.

136 Nikomachische Ethik, Hamburg 1972, 5,7.

als ungerecht empfundenen Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt. 20,1-15), bei denen nicht gleicher Lohn für gleiche Arbeit bezahlt wird, sondern die erst gegen Abend eingestellten Tagelöhner ebensoviel erhalten wie jene, die einen ganzen Tag gearbeitet haben. Das Gleichnis will "die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen" (137) zeigen. Das Gleichnis meint zunächst die Gerechtigkeit Gottes in seinem Gericht und in seinem anbrechenden Reich: Gottes Gerechtigkeit ist unlösbar mit seiner Barmherzigkeit und Güte verbunden. "Gerade indem Gott barmherzig ist, ist er gerecht" (138). Deshalb "werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein" (Mt. 20,16). Gottes Gerechtigkeit ist für Jesus mehr als bloss Lohn und Strafe zumessendes richterliches Verhalten. Der gerechte Gott verhilft den Umkehrwilligen durch Sündenvergebung zu neuem Leben (139).

Von derselben Gerechtigkeit singt Maria, die diese neue Gerechtigkeit am eigenen Leib erfahren hat: "Ich bin nur eine einfache Fau, ein unbedeutendes Geschöpf vor ihm und doch hat er sich um mich gekümmert! ... Nun stürzt er die Mächtigen vom Thron und richtet die Unterdrückten auf" (Lk. 1, 48.52). So verbindet sich in der Lebenspraxis und der Verkündigung Jesu die Gerechtigkeit Gottes und die Gerechtigkeit auf dieser Erde. Mit der im anbrechenden Reich Gottes geschehenden Versöhnung mit Gott geschieht eine gerechtmachende Rechtfertigung der Sünder, wie sie besonders deutlich Paulus hervorhebt (140).

Diese Versöhnung hat unweigerlich eine schon in der Gottebenbildlichkeit des Menschen angelegte, nun aber zum Durchbruch gelangende Gleichheit unter den Menschen zur Folge. Diese Gleichheit begründet ihrerseits die Solidarität zwischen den Menschen. So wurden als eine Konsequenz der neuen, von Jesus praktizierten Gerechtigkeit schon wenige Jahre nach seinem Tod Kollektensammlungen der christlichen Gemeinden für die von einer Hungersnot geplagten Jerusalemer Gemeinde durchgeführt. Ein nicht auf Lohn,

---

137 So der Titel und die Hauptaussage von L. Schottroffs Aufsatz zu Mt. 20,1-16, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hrsg.): Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, München 1979, 71-93. Vergl. auch weiterführend L. Schottroff: Gerechtigkeit. Bibelarbeit zu Mt. 20,1-16, in: Junge Kirche, 6/1986, 322-329.

138 K. Barth, KD II/1, 431.

139 So P. Stuhlmacher: Die neue Gerechtigkeit in der Jesus-Verkündigung, in ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 43-65, besonders 49.

140 Vergl. P. Stuhlmacher: Die Gerechtigkeitsanschauung des Apostels Paulus, in ders.: Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 87-116.

sondern auf Gnade und freier Zuwendung begründetes Teilen war die Folge der befreienden Gerechtigkeit Gottes. "Die Praxis der neuen Gerechtigkeit Jesu hielt Juden und Heidenchristen trotz unverkennbarer Spannungen zusammen" (141). Jesu Gerechtigkeit stand also immer im Dienste der Schwachen, die stark werden sollen. Deshalb gehören nicht nur Gerechtigkeit und Gleichheit, sondern auch Gerechtigkeit und Parteinahme für die Schwachen zusammen (142).

Diese Gerechtigkeitsvorstellung kann nicht nur vom Glauben, sondern auch von der Vernunft her begründet werden. So kommt John Rawls in seiner bedeutenden Gerechtigkeitstheorie (143) in seinem zweiten Gerechtigkeitsgrundsatz zur Aussage, "soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten" seien nur dann gerechtfertigt, wenn sie "den am wenigsten Begünstigten grösstmöglichen Vorteil bringen" (144). Rawls postuliert nicht Gleichheit als absolutes Prinzip, aber die Ungleichheit muss dazu dienen, die Gleichheit und damit Gerechtigkeit zu vergrössern (145). Die ungleiche Behandlung der Arbeiter im Weinberg ist also gerecht, weil sie den Armen zu mehr Gleichheit verhilft als eine Entlöhnung nach Leistung. Wie bei der Parteinahme gilt also auch bei der Gleichheit und Gerechtigkeit, dass sie kein starres Prinzip, sondern relationale Begriffe sind (146) und nur aus der Haltung der Liebe befreiend wirken: "Gottes Gerechtigkeit ist nach Jesus an der Liebe gemessen" (147). In Jesus zeigt sich, was befreiende Ge-

---

141 P. Stuhlmacher, 1981, 85.

142 Vergl. dazu das sehr bedeutende Kairos-Dokument von 111 südafrikanischen Theologen: Challenge to the church. Theological comment on the political crisis in South Africa, 1985 (deutsch z.B. in Junge Kirche, 1-3/1986). Es wendet sich in Kp 3.2 gegen eine "Gerechtigkeit der Reformen" von oben. "Wahre Gerechtigkeit, Gottes Gerechtigkeit, fordert eine radikale Veränderung der Strukturen und diese kann nur von den Unterdrückten selbst kommen." Vergl. dazu unser Kp. 7.3.

143 J. Rawls: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975. H. Ruh (1981, 65) nennt diese Theorie "so etwas wie eine Weltsensation". Eine ausführliche Auseinandersetzung mit Rawls ist hier nicht möglich. Vergl. dazu A. Rich, 1984, 207-217; O. Höffe (Hrsg): Theorie-Diskussion über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1977.

144 J. Rawls, 1975, 336.

145 Aehnlich formuliert G. Weisser (Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Göttingen 1978), den H. Ruh so zusammenfasst: "Ungleichheit ist gerecht, wenn sie den unteren Schichten mehr bringt als Gerechtigkeit." (H. Ruh, 1981, 65).

146 A. Rich, 1984, 215f.

147 P. Stuhlmacher, 1981, 51; ähnlich H. Ruh, 1981, 69; ausführ-

rechtigkeit ist. So bekannte der römische Hauptmann unter dem Kreuz nach Jesu Tod: "Dieser Mensch war wirklich ein Gerechter" (Lk. 23, 47).

5.2.2.5 Befreiende Grenzüberschreitung

Jesu Parteinahme und Gerechtigkeit kennt keine sozialen, religiösen, rassischen, nationalen, klassenbedingten, geschlechtlichen, familiären oder zeitlichen Grenzen. Die pharisäische Frage "Wer ist mein Nächster?" (Lk. 10,29) beantwortet Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk. 10,30-37). Jesus erweist sich als Befreier, indem er sich ungeachtet gesellschaftlicher Grenzen aller Notleidenden und Unterdrückten erbarmt. Die Sozialstrukturen jener Zeit wurden durch ihn in Frage gestellt. Verachteten Frauen begegnete er ebenso wie Andersgläubigen, Ungläubigen ebenso wie Rechtgläubigen, Freunden ebenso wie Feinden. Er zerstörte die gesellschaftlichen Tabus nicht, weil ihm eine anarchistische Gesellschaft vorschwebte (obwohl seine Herrschaftskritik anarchistische Züge im Sinne der Herrschaftsfreiheit aufweist), sondern weil die Liebe des Reiches Gottes keine Grenzen kennt und von der Gleichheit der Menschen vor Gott ausgeht (148).

So werden die einst Fernen zu den Nahen. Was Gott dem Jesaia schon verheisst "Ich schaffe Heil dem Fernen und dem Nahen" (Jes. 57,19) wird in Jesu Lebenspraxis Wirklichkeit. Dabei werden die Fernen vor den Nahen genannt und Jesus ist zuerst für die Kranken da, dann erst für die Gesunden (Mt. 9,12) (149).

Sichtbar wird der befreiende Abbau der Grenzen unter anderem in der Zusammensetzung der Jüngerschaft Jesu. Entgegen den jüdischen Regeln waren Frauen ebenso dabei wie Männer (Lk. 8,1ff), Anhänger der kämpferischen, guerillaähnlichen jüdischen Befreiungsbewegung der Zeloten (150) ebenso wie der Verräter Judas, die vermögende Johanna, die Frau eines Beamten des Herodes (Lk. 8,3), ebenso wie arme jüdische Fischer, der Zöllner Levi ebenso wie Jakobus und Johannes, die beiden Cousins Jesu. Dieses Durchbrechen der sozialen und ideologischen Grenzen im Ruf zur Nachfolge bildet den Anfang des Dienstes der Versöhnung!

---

lich zu Gerechtigkeit und Liebe auch E. Brunner, 1943, 147-153, der sehr differenziert den Unterschied zwischen Gerechtigkeit und Liebe betont, Gerechtigkeit gegenüber der Liebe aber zu starr und erfüllbar darstellt.

148 Vergl. H.J. Kraus, 1983, 404-407.

149 Zum Thema Ferne, die nahe werden vergl. auch Apg 2,39; Eph. 2,13-17.

150 Vergl. M. Hengel: Die Zeloten, Leiden/Köln, 1961.

Befreiende Grenzüberschreitung geschieht aber auch durch die Sündenvergebung. Damit "befreit der Christus Jesus aus dem Bann der Vergangenheit" (151). Eingrenzende Fixierungen und Blockierungen durch vergangene Taten werden überwunden. Ein neuer Zugang zueinander wird möglich.

5.2.2.6 Befreiende Freiheit von sich selbst

Vergebung befreit auch davon, den Blick immer auf sich selbst und das eigene Heil und Wohl zu richten. Der "homo incurvatus in se" (Luther) wird zu seinem Nächsten hin befreit. Er kann sich dem Nächsten zuwenden ohne ängstliche Zurückhaltung und ohne sich um das eigene Seelenheil zu kümmern. Er kann sich vermittelnd oder Partei ergreifend auf Konflikte einlassen und dabei auch Schuld übernehmen, wie Jesus es tat. Die Kirche kann frei von Existenzangst "Kirche für andere" (Bonhoeffer) werden. "Weil es Jesus nicht um die Proklamation und Verwirklichung neuer ethischer Ideale, also auch nicht um sein eigenes Gutsein, sondern allein um die Liebe zum wirklichen Menschen geht, darum kann er in die Gemeinschaft ihrer Schuld eintreten, sich mit ihrer Schuld belasten lassen" (152). Jesus befreit zur Uebernahme von Schuld und damit von Verantwortung. Die Freiheit von sich selbst öffnet auch den Weg zum Rechtsverzicht, d.h. dazu, freiwillig (dazu darf man nicht gezwungen werden!) auf das mir zustehende Recht und auf Durchsetzung des eigenen Rechts gegen die zerstörende Macht des Bösen zu verzichten (Mt. 5,39). So ist die Befreiung von sich selbst Ausgangspunkt der Gewaltfreiheit (vergl. Kp. 5.2.2.18).

5.2.2.7 Befreiende Verweigerung

Wir haben gesehen, dass sich Jesus mit seiner ganzen Existenz auf seine Mitmenschen und ihre Nöte und Konflikte einliess. Er redete damit nicht jenem Altruismus das Wort, der sich ständig um andere zu kümmern scheint, aber letztlich um sich kreist, der mit allen lieb sein will und niemandem das Gespräch verweigert, und den Dialog zu einem starren Prinzip, somit zu einer Ideologie, macht. Die Verweigerungsstrategie von Protestbewegungen wie von staatlichen Organen (153) erfordert eine ethische Beurteilung der Verweigerung. Das Verhalten Jesu kann erste Hinweise (mehr nicht!) geben. Jesu barmherzige und befreiende Hinwendung zum Nächsten war wiederum kein starres Prinzip. Seine Liebe zum Nächsten führte ihn vielmehr dazu, in einzelnen Situationen sich zurückzuziehen, dem Konflikt auszuweichen oder sich gar zu verweigern.

---

151 H.J. Kraus, 1983, 381.

152 D. Bonhoeffer, Ethik. 1975[8], 255.

153 Vergl. zur Verweigerung während der Jugendunruhen Kp. 3.6.2, 3.7.1, 4.6.3.

So fordert er seine Jünger auf, sich aus jenen Orten, wo sie abgewiesen werden, zurückzuziehen (Mt. 10,14). Bei Verfolgung sollen sie in eine andere Stadt fliehen (Mt. 10,23). "Seid klug wie die Schlangen" (Mt 10,16) fügt Matthäus bei. Die Worte spiegeln die Verfolgungssituation der ersten Gemeinden. Der Abschnitt "warnt ... vor einem gesuchten Martyrium. Ihre Klugheit soll zwar nicht diplomatische Taktik werden ..., aber die Möglichkeit zur Flucht (10,23) oder zur vernünftigen, von Gott selbst geschenkten Verteidigung (V. 17ff) (vor Gericht CS) bleibt durchaus offen" (154). Bei Johannes erscheint dasselbe Motiv bezogen auf Jesus selbst. Jesus zog "in Galiläa umher; denn er wollte nicht in Judäa umherziehen, weil die Juden ihn zu töten suchten" (Joh. 7,1). Als sie ihn zu steinigen suchten, "entkam er aus ihrer Hand" (Joh. 10,39). Er verweigerte sich dem Zugriff, weil "seine Stunde noch nicht gekommen war" (Joh. 7,30), war aber handkehrum wieder bereit - gegen die Warnung der Jünger - sein Leben aufs Spiel zu setzen und nach Bethanien zu gehen, um Lazarus zu heilen (Joh. 11,8-11). Anschliessend zog er sich, immer nach Johannes, sogleich wieder aus der Oeffentlichkeit in die Wüste zurück (Joh. 11,54). Umgekehrt wies er Petrus ganz schroff ab und bezeichnete ihn sogar als Satan, weil er ihn vom Leidensweg abhalten wollte, obwohl seine Zeit gekommen sei (Mt. 16,23). Jesus zeigt, dass Rückzug oder ein Abbruch des Dialogs und der Vermittlung ein Gebot der Klugheit (Mt. 10,16) und Gottes Wille (Joh. 7,30) sein kann.

Liebe zum Nächsten erfordert den richtigen Zeitpunkt (Kairos), um eine Begegnung zu suchen. Schon die alttestamentliche Volksweisheit wusste, dass ein Wort nur dann Gold wert ist, wenn es "zur rechten Zeit geredet ist" (Spr. 25,11). Sonst kann es mehr zerstören als heilen. Rückzug und Verweigerung können im Dienst der Suche nach diesem Zeitpunkt stehen. Jesus verweigert sich aber nicht nur durch Rückzug oder Flucht aus Konflikten in bestimmten Momenten, sondern immer wieder auch durch sein Dialogverhalten in Konflikten: Schon am Anfang der Evangelien in der Versuchungsgeschichte (Mt. 4,1-11) verweigert er sich dem Teufel und erteilt eine deutliche Absage an die Versuchung durch die Macht.

Den Pharisäern verweigert er das von ihm erwartete Zeichen der Vollmacht und gewährt nur das "Zeichen des Propheten Jona" (Mt. 12,39). Wiederholt verweigerte er die erwarteten Wunder-Zeichen. Seinen nächsten Angehörigen verweigert er ein Gespräch und eine privilegierte Behandlung (Mt. 12,46-50). Ein anderes Mal wird Jesus in einem Erbstreit von einem Mann gebeten: "Gebiete meinem Bruder, das Erbgut mit mir zu teilen" (Lk. 12,13). Jesus aber

---

154 E. Schweizer: Das Evangelium nach Matthäus, NTD 2, Göttingen 1973, 155.

verweigert in diesem Fall die Parteinahme und das Richten (V. 14), ruft ihn vielmehr mit dem Gleichnis vom reichen Kornbauern zur Umkehr auf (V. 15-21). Er stellt damit auch diesen Konflikt in den Dienst seiner Botschaft. Zur Tischgemeinschaft mit Sündern wie mit Pharisäern liess er sich immer ein, reagiert auf eine Fangfrage von Pharisäern aber wendig mit einer Gegenfrage (Mt. 21,24) und verweigert schliesslich die Antwort (V. 27). Auch während seines Prozesses verweigert er den Hohepriestern und dem Pilatus (Mt. 27,12 und 14), resp. dem Herodes (Lk 23,9) eine Antwort und damit den Dialog!

Jesu Verweigerung unterscheidet sich aber deutlich von jener der religiösen und politischen Oppositionsgruppen seiner Zeit wie der gewaltanwendenden Unabhängigkeitsbewegung der Zeloten. Eines ihrer Merkmale war die Verweigerung der Steuerzahlung, da sie diese als Abfall von Gott betrachteten (155). Jesus hingegen gewährte die Steuerzahlung (Mk. 12,13ff). Seine Verweigerung entsprang nicht einem grundsätzlichen Systemwiderstand wie derjenige der Zeloten es war, der das ganze römische System als illegitim betrachtete, sondern eher einem Normwiderstand als "begrenzte kalkulierte Aktion" (156) im Dienst seiner Verkündigung und als Mittel, gestörte oder einseitige Kommunikation zu verbessern (157). Jesu Verweigerung war auch nicht ein gezielt eingesetztes gewaltfreies Mittel im Sinne der Nichtzusammenarbeit oder des Boykotts, wie es als eine Stufe im gewaltfreien Widerstand gegen Unrechtsregime nötig sein kann (158). Seine Verweigerung war kein Mittel zur Erringung weltlicher Macht, aber ein deutliches Zeichen seiner Macht über das Böse (Mt. 4,11ff) und seiner Befreiung vom Bösen. Es war auch nicht die Verweigerung der Apokalyptiker. Der Apokalyptiker verweigert sich aus Pessimismus, weil er die Welt für gänzlich böse und verloren hält und an ihr nicht mehr partizipieren kann (159).

---

155 So M. Hengel: Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur politischen Theologie in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1971, 29f, wo er sechs Merkmale der Zeloten nennt.

156 Zu dieser Unterscheidung von Systemwiderstand und Normwiderstand vergl.R. Rhinow: Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bern 1984, 11-21 (15).

157 Vergl. J. Miguez-Bonino: Konfrontation als Mittel der Kommunikation in Theologie, Kirche und Gesellschaft, Conzilium 10/1982, 589-594.

158 Vergl. Th. Ebert: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Frankfurt 1970, 187-207.

159 U. Luz: Jesu Gebot der Feindesliebe und die kirchliche Verantwortung für den Frieden, in: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.): Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik, Freiburg 1982, 119-134 (128).

Die Verweigerung Jesu steht unter dem Vorzeichen der Liebe, d.h. nie Rückzug, sondern aktives Zeichen für eine Welt, die man noch nicht abgeschrieben hat. Christliche Verweigerung ist ein "letzter Versuch, in äusserster Krise Verantwortung zu übernehmen... Sie kann auch den Charakter eines letzten Spiegels haben, der Welt zu zeigen, wo sie steht. Sie kann den Charakter eines Versuches haben, die Welt vor dem Abgrund zurückzuweisen" (160).

5.2.2.8 Zwischen Befreiung und Versöhnung: Das Urteil

Die Rede von Gott als Richter und vom Gericht Gottes ist heute alles andere als populär. Die Widerstände dagegen, haben wohl drei Ursachen: Gott ist der Barmherzige, der Versöhnende, der Menschenfreund. Wie kann er da zugleich richten und verurteilen? Die Rede vom Gericht provoziert zudem sofort das schlechte Gewissen. Steht dahinter die Angst, die Rede vom Gericht könnte Schuld ans Licht bringen, die wir besser verdrängen, nach der Erkenntnis des Johannes: "Jeder, der Böses tut, hasst das Licht und kommt nicht zum Licht, damit seine Werke nicht aufgedeckt werden" (Joh. 3,20)? Dazu kommt die oft moralisierende, auf individuelle Bekehrung zielende und auf das endzeitliche Gericht verengte Gerichtspredigt evangelikaler Theologie, die die Rede vom Gericht belastet. Trotz dieser Widerstände können die Gerichtstexte nicht ausgeklammert werden. Die Rede vom Gericht im Zusammenhang mit Vermittlung und Versöhnung ist befreiend, not-wendend und notwendig. Sechs Aspekte sollen die Bedeutung des Gerichts in der Lebenspraxis Jesu verdeutlichen:

Jesus provoziert mit seinem Ruf zur Nachfolge eine Entscheidung. Diese Entscheidungssituation wird für die einen zur Befreiung, für die anderen zum Gericht. Damit entsteht zunächst "nicht Friede, sondern Entzweiung" (Lk. 12,51). So wie Befreiung Voraussetzung und Bestandteil der Versöhnung ist, so ist es auch das Gericht. Vom Dienst der Versöhnung kann nur gesprochen werden, wenn auch vom Dienst des Gerichts gesprochen wird. 2.Kor. 3,9 spricht gar von der "Herrlichkeit" des "Dienstes der Verurteilung". Eine Provokation, deren Aussage aber tiefe Berechtigung hat, wie wir sehen werden. Das Urteil steht im Dienst der Versöhnung. Es ist aber nicht nur Voraussetzung, sondern auch Folge der in Jesus schon geschehenen Versöhnung (Lk. 7,36ff).

So wie das Gericht Voraussetzung und Bestandteil der Versöhnung ist, so ist Befreiung Voraussetzung und Bestandteil des Gerichts. Die befreienden Seligpreisungen (Mt. 5,3-11; Lk. 6,20-23) stehen bewusst vor den richtenden Weherufen (Mt. 23,13-36; Lk. 6,24-26 und 11,37-52). Zuerst werden die Armen befreit und in dieser

---

160 Ebd., 129.

Befreiung werden die Reichen vor die Entscheidung gestellt, sich auf die Seite der Armen zu schlagen. Damit wird das Gericht im Sinn der Aufforderung zur Entscheidung selbst Bestandteil der Befreiung: Befreiung der Armen wie der Reichen.

Das Gericht ist nur zu verstehen als Funktion innerhalb des Bundes zwischen Gott und Mensch (161). Gott "will nicht ohne uns sein, und er will nicht, dass wir ohne ihn seien" (162), denn "er ist der Liebende" (163). Dieser Bund wird durch die Sünde aber gestört (164). Durch die Inkarnation Jesu (165) und das damit erfolgende Gericht (166) wird aber der Bund wieder hergestellt (167). Entsprechend dieser Einbettung des Gerichts in den Bund bei Karl Barth ist das Gericht in den Befreiungsprozess einzubetten. Der Bund ist ja ein Bund der Freiheit. Gott befreite sein Volk aus Aegypten als Ausdruck und Bestätigung seines mit ihm geschlossenen Bundes. Gott will nicht ohne uns frei sein. Er sucht die Gemeinschaft von Freien. Da diese durch die Sünde aber gestört ist, sucht er durch Jesu Christi befreiendes und richtendes Handeln die Freiheit und damit die Gemeinschaft der Freien wieder herzustellen.

5.2.2.9 Gericht als Offenlegung des Unrechts

Was aber meint nun dieses Gericht? "Darin besteht das Gericht, dass das Licht in die Welt gekommen ist" (Joh. 3,19), das Licht, das die bösen Werke "aufdeckt" (V. 20). Der Richter (griechisch krites) macht das Unrecht offenbar. Jesu Verkündigung ist deshalb Offenbarung, weil sie die Augen öffnet und die tatsächliche Situation offenlegt. Das Wort Gottes ist ein Richter (Heb. 4,12), (griechisch kritikos). Das Wort Gottes kritisiert also das Unrecht. Der Dienst der Versöhnung schliesst die vom Wort Gottes geleitete, aufdeckende Kritik am Unrecht ein (168)!

Entscheidendes Merkmal des Gerichts ist nicht das endzeitliche Heulen und Zähneknirschen (Mt. 24,51), sondern dass die Wahrheit

---

161 A. Dahm: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths, Paderborn, 1983, 84-99: Der Bund als Voraussetzung des Gerichts.

162 K. Barth, KD II/1, 307f.

163 Ebd., 309.

164 A. Dahm, 1983, 99-116.

165 Ebd., 117-136.

166 Ebd., 136-165.

167 Ebd., 165-175.

168 Die besonders in der Befreiungstheologie betonte Analyse der Gesellschaft ist in diesem Sinn des Aufdeckens von Unrecht auch für die Vermittlung wichtig. Die Analyse muss aber von den Massstäben des Wortes Gottes geleitet werden.

über uns Menschen und unsere Schuld an den Tag gefördert wird. Der Mensch sieht nicht nur die Liebe, sondern auch die Schuld. Gericht heisst, die verschmutzten Spiegel zu reinigen und so sich selber ganz klar zu sehen (1.Kor. 13,12). In diesem Sinn ist das Gericht radikal, indem es die Wurzel (radix) des Uebels anpackt (169). Die richtende Botschaft Jesu ermöglicht Ursachenbekämpfung und verhindert ein das Uebel verschleierndes Versöhnlertum. Während das Versöhnlertum gut und böse miteinander versöhnen will (170), überwindet die befreiende und richtende Versöhnung Jesu Christi das Böse durch das Gute.

Als Jesus um Vermittlung in einem Erbstreit angefragt wurde (Lk. 12,13-21), antwortete er nicht versöhnlerisch-moralisch, die Streitenden sollen doch bitte gütlich teilen und einen Kompromiss schliessen. Er nahm aber auch nicht Partei für eine Seite, sondern erzählte das Gleichnis vom reichen Kornbauern. Er deckte damit die Wurzel des Konfliktes auf: die Habgier (V. 15). Diese Erkenntnis lässt die Betroffenen über sich erschrecken und in diesem Sinn löst es Zähneknirschen aus. Das Gericht ist da nicht endzeitlich, sondern handfest gegenwärtig. "Wer nicht glaubt, ist schon gerichtet" (Joh. 3,18). Wer die Konsequenzen aus der Kenntnis seines ungerechten Verhaltens nicht zieht, verschliesst sich dem Heil und ist schon gerichtet. Die Rede von Jesus als dem Richter hat nicht mit verurteilen zu tun, vielmehr mit beurteilen:er ist wie ein Psychiater, der ein Gutachten und eine Diagnose als Grundlage für die Therapie erstellt.Als solcher Beurteiler (krites), der ein treffsicheres Urteil fällt, gibt er Kriterien, Massstäbe zur Entscheidung. Die Entscheidung selbst müssen aber die Beurteilten fällen.

Diese Situation der Entscheidung (griechisch krisis) führt zunächst in eine Krise. Gericht bedeutet Krise. So führt die Radikalisierung der Tora durch Jesus in den Antithesen der Bergpredigt zur Erkenntnis der Unmöglichkeit, Gottes Gebote zu erfüllen und zur Krisis des Scheiterns. Jede Selbstbefreiung und Selbstrechtfertigung wird damit desillusioniert. Jede Krisis ist Bedrohung, aber Chance zugleich. Eine Chance für den, der die Entscheidung zugunsten der Ursachenbekämpfung und damit zugunsten des Reiches Gottes fällt. Sich so entscheiden heisst glauben. Eine verpasste Chance ist es für den, der das Böse weiterhin zu-

---

169 Zu diesem Verständnis von Radikalität vergl. A. Rich: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit, 1978, 9-26.

170 Als Versöhnler wird laut Duden (Bd.1, 1980) in der DDR jemand abwertend bezeichnet, der von der Parteilinie abweichende Strömungen nicht bekämpft. Hier wird der Begriff im Sinne der "falschen Versöhnung" von L. Ragaz gebraucht (vergl. Kp. 2.3.2.3).

decken will, weil er davon kurzfristig profitiert. Sich so entscheiden heisst Unglaube und Gericht.

5.2.2.10 Gericht als Gnade

Die Rettung ist das einzige Ziel des Gerichts. Jesus kam nicht, um zu richten, sondern um zu retten (Joh. 3,17; 12,47; Lk. 9,56). Gott bleibt auch im Urteilen der Gnädige. "Gottes Gericht, aber auch Gottes Zurechtweisung können da nicht fehlen, wo Gott gnädig ist" (171). Wer einen unachtsamen Fussgänger vor einem heranrasenden Auto auf das Trottoir zurückreisst und damit vor einem Unfall bewahrt, handelt in aller Zurechtweisung gnädig-rettend. So ist Jesu treffsicheres Urteil eine Gnade für den Beurteilten, ein Grund zur Freude und Dankbarkeit. Das Urteil ist auch eine grosse Hoffnung für die Opfer von Ungerechtigkeit, die damit erwarten können, dass die Unterdrücker an ihrem Tun gehindert werden oder selber davon ablassen. So steht Jesus in der prophetischen Tradition, wonach das Richten die Verwirklichung des Rechts und der Gerechtigkeit bedeutet (Jes. 1,17; 11,3f). Jesus als der gerechte Richter ist eine Hoffnung für die Geschundenen.

5.2.2.11 Nicht richten und nicht rächen

Der Mensch soll nicht richten. Das Richten ist Sache Gottes. Das kommt in dem vermutlich auf den historischen Jesus zurückgehenden Logion (172) "Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet" (Mt. 7,1) deutlich zum Ausdruck. Wenn Menschen urteilen und richten, hat es meist etwas Zerstörerisches, Ausschliessendes und Beherrschendes an sich. Richten heisst dann, vom Verurteilten Abstand zu nehmen und Macht über ihn auszuüben. Jesu ganzer Auftrag aber bestand gerade darin, das Herrschen durch das Dienen zu ersetzen und die Ausgeschlossenen einzuschliessen. Die Aufforderung, nicht zu richten, steht deshalb auch in einem inneren Zusammenhang zur Feindesliebe (173).

Nicht richten heisst zudem, sich nicht auf eine falsche Heilssicherheit zu verlassen, in der Meinung, man wisse, was Gut und Böse sei. Gerade darin besteht ja der Sündenfall, sich anzumassen, Gut und Böse unterscheiden zu können. Besonders D. Bonhoeffer und K. Barth haben mit ganz ähnlicher Stossrichtung darauf hingewiesen: "Das Wissen um Gut und Böse scheint das Ziel aller ethischen Besinnung zu sein. Die christliche Ethik hat ihre erste Aufgabe darin, dieses Wissen aufzuheben" schreibt Bonhoeffer (174).

---

171 K. Barth, KD II/1, 400. Vergl. A. Dahm, 1983, 91-99.

172 So H. Weder, 1985, 216.

173 Deshalb schliesst Lukas das Logion direkt an den Abschnitt über die Feindesliebe an (Lk. 6,37).

174 D. Bonhoeffer, 1975, 19.

Für Barth macht Gott dem menschlichen Richten über Gut und Böse ein Ende gerade durch die Freiheit, die er mit seinem Gebot den Menschen gewährt (175). Der Mensch, der Gut und Böse aus eigenem Antrieb unterscheiden zu können vermeint, steht nach Bonhoeffer in Gefahr, sich wie Gott zu fühlen (Gen. 3,22). Er wird sein eigener Schöpfer und Richter (176). Nach dem Neuen Testament ist das Ziel aber die Ueberwindung der Sünde in der Einheit mit Gott. Das neue, versöhnte Leben ist Gottes Gabe und Gnade (177). Deshalb ist für Barth alle theologische Ethik "Ethik der Gnade oder sie ist nicht theologische Ethik" (178) und deshalb behandelt er die Ethik unüblicherweise auch im Rahmen der Gotteslehre von KD II/2. Die Aufforderung nicht zu richten, ist also eine Absage an alle vom menschlichen Wollen ausgehende Ethik. Ziel ist nicht das Richten, sondern einzig das Tun von Gottes Willen. Dieses Tun schafft nicht Entzweiung wie das um Gut und Böse wissende Richten, sondern Versöhnung (179). Das Gericht der Versöhnten "wird im brüderlichen Zurechthelfen, im Aufrichten ... bestehen" (180) schreibt Bonhoeffer, und für Barth ist Gottes Gericht "in der Sache identisch mit der Versöhnung" (181).

Trotz dieser fundamentalen Kritik an menschlichem Richten über Gut und Böse ist es in dieser Welt notwendig, im Hören auf Gottes Wort sozialethische Kriterien, d.h. Massstäbe für Gut und Böse, zu suchen, wie es auch in dieser Untersuchung geschieht. Dies hat aber unter drei Vorzeichen zu geschehen:

1. Es ist immer nach Gottes Handeln zu fragen. Die Güte des menschlichen Handelns besteht in der Güte, in der Gott am Menschen handelt" (182).

2. In letzter Gewissheit kennen wir die Folgen unserer Taten nicht und wissen nicht, ob sie wirklich gut oder böse sind. Wir erfahren dies erst durch den Spruch des Richters (Mt. 25,31ff). Man kann sich deshalb Gott gegenüber auch nicht auf seine guten Werke berufen. Darin besteht die Spitze gegen die Pharisäer, "die sich selbst zutrauten, gerecht zu sein" (Lk. 18,9ff).

3. Wie lässt sich nun aber die notwendige Offenlegung des Unrechts und damit die Kritik ungerechter Zustände mit der Auffor-

---

175 K. Barth, KD II/2, 662.
176 D. Bonhoeffer, 1975, 20,33.
177 Ebd., 20.
178 K. Barth, KD/II/2,598.
179 D. Bonhoeffer, 1975, 36f.
180 Ebd., 36.
181 K. Barth, KD II/2, 819.
182 Ebd., 607.

derung vereinbaren, nicht zu richten? Nicht urteilen zu wollen entsprang bei Jesus nicht der Angst vor einem Positionsbezug. Hinter der Bescheidenheit, man könne sich kein Urteil anmassen, da die Sachlage zu komplex sei, steht auch in den Kirchen nicht selten die Angst vor einer Parteinahme. Solches Nichtrichten hat Jesus nicht gemeint. Christen sollen aufdecken, urteilen, kritisieren und Stellung nehmen. Dabei sollen wir zuerst unser eigenes Unrecht, den Balken im eigenen Auge aufdecken und kritisieren, bevor wir den Splitter im Auge des andern beachten (Mt. 7,3ff). Wir sollen aber nicht verurteilen (weder andere noch sich selbst!), sondern heilen, nicht ausschliessen, sondern den Kritisierten hereinholen, den des Unrechts Angeschuldigten nicht beherrschen, sondern ihm damit einen Dienst der Befreiung erweisen.

Nicht zu richten schliesst ein, sich nicht zu rächen (3. Mos. 19, 18; Mt 5,39), denn Gott allein gehört die Rache (Röm. 12,19). Es ist seine Sache - und er beantwortet sie mit Barmherzigkeit. So steht das Aufdecken wie das Nichtrichten im Dienst der Befreiung, der Versöhnung und der Gnade.

5.2.2.12 Urteil über Reiche und Pharisäer

Die bisher genannten Aspekte des Gerichts konkretisieren sich bei Jesus in seinem Urteil über Reiche und Pharisäer. Sie sind Inbegriff für alle, denen das aufdeckende Urteil gilt. Die Schärfe der Aussagen scheint die Brücken abzubrechen und eine vermittelnde Versöhnung auszuschliessen: Der Vergleich mit dem Kamel und dem Nadelöhr lässt die Teilnahme der Reichen und Pharisäer am Reich Gottes als aussichtslos erscheinen. Die Weherufe zeigen die Trostlosigkeit ihrer Situation: "Wehe euch, ihr Reichen, ihr habt euren Trost dahin" (Lk 6,24) (183). Diese Weherufe zeigen, wie scharf die Kämpfe zwischen den Armen und Reichen in den Urgemeinden gewesen sein müssen. Die Schuld der Reichen wird aufgedeckt: Die Armen sind arm, weil die Reichen so reich sind, d.h. ihren Reichtum nicht teilen und über die Armen "Gewalt ausüben" (Jak. 2,6). Aber auch die Unfreiheit der Reichen wird aufgedeckt. Sie sind abhängig von ihrem Besitz wie ein Süchtiger von seinem Suchtmittel. Die Hab-Sucht (Lk. 12,15) und Raffgier bedeutet innere Unfreiheit. Die Reichen kommen wie die Süchtigen nie zu einer Befriedigung, weil sie immer zu wenig vom Suchtmittel haben. Deshalb rennen sie dem Nichtigen nach, das sie nie zu erfüllen vermag. Darin besteht ihre Sünde (184) und darin erleben sie

---

183 Zu Jesu Stellung zu den Reichen vergl. Julio de Santa Ana: Gute Nachricht für die Armen, Wuppertal 1979, 34-47; W. Schrage, 1982, 100-107.

184 Sünde als Griff nach dem Nichtigen spielt bei Karl Barth eine wichtige Rolle, zuerst in der Schöpfungslehre KD III/1,

schon ihr Gericht. Wer sein Herz an den Reichtum bindet (Mt. 6, 21), ist unfrei für die Beziehung zu Gott, denn woran mein Herz hängt, das ist mein Gott. Das ist der Grund, weshalb man nicht Gott und dem Mammon gleichzeitig dienen kann (Mt. 6,24). Jesu Analyse über die Situation der Reichen steht aber im Interesse einer doppelten Befreiung (185): Der Befreiung der Armen, die ohne eine Veränderung der Reichen nicht möglich ist, und der Befreiung der Reichen aus ihrer Unfreiheit und inneren Leere sowie aus ihrer Angst vor dem Aermerwerden (186). Ohne die Herausforderung durch die Armen kommt die Befreiung der Reichen aber nicht zustande.

Es geht nicht um eine Verurteilung der Reichen oder des Reichtums (denn schon im Alten Testament wird die Erfüllung materieller Bedürfnisse und der Wohlstand positiv gewertet). Deshalb wies Jesus die Reichen nicht zurück, sondern forderte sie gerade mit seinen richtenden Aussagen auf, ihm nachzufolgen. Reiche, ausbeutende Zöllner folgten ihm ebenso nach wie vermögende Frauen und, vorsichtig, der angesehene Politiker Joseph von Arimatia. Ihnen gemeinsam ist, dass sie nach ihrer Umkehr ihren Besitz teilten: Zachäus gab die Hälfte den Armen (Lk. 19,8), die Frauen sorgten mit dem Vermögen für die Jünger (Lk. 8,3), Joseph von Arimatia stellte dem Gekreuzigten sein Grab zur Verfügung.

Jesu Urteil heisst also nicht, dass die Reichen arm werden müssen, denn Armut ist kein Selbstzweck: "Auf keinen Fall darf Armut idealisiert werden. Es geht darum, sie zu verstehen, wie sie ist, nämlich als ein Uebel, gegen sie zu protestieren und sich zu bemühen, sie abzuschaffen...Christliche Armut ist als Ausdruck von Liebe, Solidarität mit den Armen und Protest gegen die Armut. Dies ist die konkrete und aktuelle Bedeutung eines zeugnishaften Lebens in Armut" (187).

111-121. Vergl. A. Dahm, 1983, 108-113 und 152-155; G. Wenz, 1986, 266-278.

185 Pharisäer und Reiche stehen stellvertretend für alle Unterdrücker. Was über sie gesagt wird, gilt z.B. auch für Männer, sofern sie gegenüber Frauen unterdrückerisch handeln, aber auch für Frauen, sofern sie dies gegenüber Männern tun. Auch im Konflikt zwischen den Geschlechtern kann eine Versöhnung nur stattfinden, wenn eine doppelte Befreiung stattfindet (vergl. dazu R.R. Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 220ff, wo sie vom Weg der Frauen und vom Weg der Männer zur Abkehr vom Sexismus spricht).

186 Die Befreiung aus dieser Angst und die Zuversicht, auch mit weniger gut leben zu können, wäre Voraussetzung für erste Fortschritte im Nord-Süd-Konflikt.

187 G. Gutierrez: Theologie der Befreiung, München 1973, 268-286

Die Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980 sprach sogar von einer guten Nachricht für die Reichen: "Die gute Nachricht für die Reichen bestätigt, was Jesus als Evangelium für die Armen verkündet, indem sie die Reichen aufruft, auf Gott und seine grenzenlose Gnade zu vertrauen. Es ist ein Ruf zur Busse, die bedeutet: - auf die Sicherheit von Reichtum und materiellem Besitz zu verzichten, die tatsächlich Götzenverehrung ist; - die ausbeuterische Macht als eine dämonische Erscheinungsform von Reichtum aufzugeben; - sich von Gleichgültigkeit und Feindseligkeit gegenüber den Armen der Solidarität mit den Unterdrückten zuzuwenden" (188).

Auch die Pharisäer und Schriftgelehrten stehen unter Jesu Gericht: So wie die Reichen die Befreiung der Armen behindern, behindern die Pharisäer die Befreiung der Sünder. Was vordergründig als gerecht, fromm, moralisch sauber und gesellschaftlich anständig gilt, entlarvt Jesus mit seinem die Tiefe der Wirklichkeit ans Licht bringenden Urteil als gottlos und unmoralisch, weil im Kern faul und unrein (Mt. 23,25f). Die Warnung vor der Art der Pharisäer und die Weherufe gegen sie in Matthäus 23 (189) sind wie eine zusammenfassende Negativfolie dessen, was Jesus beabsichtigte:

Statt sich selbst kritisch zu hinterfragen und die eigene Schuld zu bekennen, kritisieren sie andere (V. 4). Statt zu den Fernen gehen sie zu den Nahen (V. 5). Statt zu dienen, herrschen sie (V. 6), statt zu retten, verschliessen sie das Reich Gottes (V. 13), statt Unrecht und Schuld aufzudecken, sind sie blinde Führer (V. 16 und 25) (190), statt Barmherzigkeit zu üben verlangen sie kleinlich Opfer (V. 23). Was in Matthäus 23 thesenartig zusammengefasst ist, ist das Ergebnis zahlreicher Konflikte und Auseinandersetzungen Jesu mit Pharisäern und Schriftgelehrten, wie sie die Synoptiker berichten (191). Allerdings ist anzunehmen, dass es sich historisch um "interne jüdische Streitigkeiten, nicht aber um eine Auseinandersetzung zwischen Feinden handelte" (192).

---

(283). Ganz ähnlich L. Boff: Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1983, 78-121 (bes. 97f).

188 Dein Reich komme. Bericht der Weltmissionskonferenz in Melbourne 1980, Frankfurt 1980, 128.

189 Vergl. S. Schulz, 1987,55-61.

190 Der tatsächlich erhobene Anspruch der Rabbinen, Führer der Blinden zu sein, wird von Jesus umgekehrt.

191 Als Komposition z.B. Mk. 2,1-3,6. Vergl. W. Schottroff/W. Stegemann, 1979, 39-57.

192 Ebd. 51. Dass der tiefe Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern als Strafgericht und Rachefeldzug Gottes gegen

In Jesu Verhalten und Botschaft war der Graben zu den Pharisäern wohl nicht so tief und definitiv, wie er von den Synoptikern dargestellt wird. Denn auch hier ging es ihm um Rettung, nicht Zerstörung. Jesus als der "Befreier der Menschen aus einem beengenden Gottesbild" (193) wollte die Pharisäer dazu bringen, solidarisch zu sein mit den Zöllnern und Sündern. Mit den Pharisäern strebte er aber auch nicht eine Versöhnung um jeden Preis an. Wer sein Angebot zur Nachfolge nicht annahm, den verurteilte er nicht, aber er weinte über sie, da sie nicht erkannten, was zu ihrem Frieden gedient hätte (Lk. 19,42).

5.2.2.13 Gericht auch über Jesus selbst

Jesus Christus, der Gesandte Gottes, ist nicht der urteilende Richter von oben herab als der Reine und Vollkommene. Er wäre sonst demselben Fehler wie die Pharisäer verfallen. Er stand vielmehr selbst unter dem Gericht und Urteil Gottes (194): Inkarnation als Menschwerdung Jesu Christi bedeutet, dass Christus ganz eine sündige Natur annahm (195), dass "Gott selbst in Gestalt eines Sünders unter die Sünder getreten ist" (196). Wie anders wäre er ganz Mensch geworden? Paulus bezeichnet es als "Gnade unseres Herrn Jesus Christus, dass er, obwohl er reich, um euretwillen arm wurde, damit ihr durch seine Armut reich würdet" (2.Kor. 8,9). Diese vorbehaltlose Solidarität mit der sündigen Menschheit heisst, dass Jesus selbst dem Urteil Gottes unterstellt ist. Er scheitert an Gott. Jesu verzweifelter Ruf am Kreuz "Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" (Mt. 27,46) ist Ausdruck der realen Gottferne Jesu (197). Am Kreuz kommt zur Vollendung, was in der Lebenspraxis Jesu schon angelegt ist, nämlich dass er dem Gericht untersteht. Keiner hat seine Sünden, seine Armseligkeit und sein Angewiesensein auf Gnade so klar er-

---

Israel dargestellt wird, ist eher der Redaktion des Markus-Evangeliums zuzuschreiben, das damit die schweren Konflikte des "Separationsprozesses von Judentum und Christentum nach 70 n. Chr.", also nach der katastrophalen Niederlage des Judentums gegen Rom, widerspiegelt. Bei Matthäus und Lukas wird der markinische Anti-Judaismus und Anti-Pharisäismus eher noch verstärkt (ebd. 54f). Diese Interpretation entspringt allerdings ihrerseits dem Interesse, Holocaust und Antisemitismus zu überwinden (ebd. 56).

193 E. Schillebeeckx, 1975, 203ff.

194 Darauf hat ausführlich Karl Barth aufmerksam gemacht. Vergl. A. Dahm, 1983, 117-136.

195 K. Barth, KD II/1, 169.

196 K. Barth, KD IV/1, 188 und I/2, 166.

197 K. Barth, KD IV/1, 202.

kannt wie Jesus (198). Gerade diese Selbsterkenntnis und damit Demut Jesu führte ihn an die Seite der Sünder. Darin liegt Voraussetzung und Grund der befreienden Parteinahme wie des rettenden Gerichts Jesu.

5.2.2.14 Dialektik von Befreiung, Gericht und Versöhnung

Jesus Christus der Mittler soll in Kp. 5 als Befreier, Richter und Versöhner dargestellt werden. So gilt es nun, nach den befreienden und richtenden die versöhnenden Aspekte seiner Verkündigung und Lebenspraxis aufzuzeigen.

"Versöhnung scheint eine ethische Kategorie zu sein, die unmittelbare Evidenz mit sich führt...Ueberall da, wo Menschen wach sind für den lebendigen Umgang mit anderen und sich selbst, leuchtet Versöhnung ein als Ereignis gelingenden Lebens" (199). So wie das Wort Friede ist Versöhnung ein unbestrittener Wert. Wer wünscht ihn nicht? Gerade das muss uns aber skeptisch machen, weil jeder etwas anderes darunter versteht (200). Jesu Umgang mit Menschen wie sein Sterben und Auferstehen zeigen uns, wie Gott die Versöhnung zwischen sich und den Menschen wie unter den Menschen schaffen will:

Befreiung, Gericht und Versöhnung bedingen sich dialektisch (201). Befreiung ist gleichsam die These, das aufdeckende Urteil die Antithese und die Versöhnung die Synthese. Versöhnung ist ohne erlösende Befreiung und widersprechend richtendem Urteil nicht möglich. Erst wenn der Gegensatz von These und Antithese, von arm und reich, von Evangelium und Gesetz in aller Deutlichkeit offengelegt ist, kann die Synthese der Versöhnung entstehen.

---

198 K. Barth, KD IV/4, 65. Dabei widerspricht Barth der kenotischen Theologie des letzten Jahrhunderts, die Gottes Menschwerdung als Verzicht auf die Majestätseigenschaften wie Allmacht und Sündlosigkeit interpretierte (KD IV/1, 199). Vergl. U. Hedinger: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend, Zürich 1972, 74ff.

199 H.R. Reuter: Versöhnung als Ereignis und Aufforderung. Ueberlegungen zum neutestamentlichen Friedenszeugnis, Theologia Practica 1/2, 1983, 29-42 (29).

200 Vergl. dazu Kp 4.6.5.3.

201 Zum Verständnis von Dialektik in der Versöhnungslehre der dialektischen Theologie vergl. W. Pannenberg: Art. Dialektische Theologie. RGG^3, Band 2, 168-174; G. Wenz, 1986, 193ff; zur Dialektik der Versöhnung bei Hegel: G. Wenz: Geschichte der Versöhnungslehre, Band 1, München 1984, 296-317; P. Engelhardt: Versöhnung und Erlösung, in: CGG, Band 23, 144-154.

Erst wenn die Armen aus ihrer Armut und die Reichen durch das Gericht von ihrem Reichtum befreit sind, kann eine Versöhnung zwischen ihnen entstehen.

Dieser Zusammenhang wird besonders deutlich in den Theologien der Befreiung betont (202). Auch der Reformierte Weltbund hat immer wieder, z. B. im Zusammenhang mit den Menschenrechten, darauf hingewiesen: "Im Kampf um die Menschenrechte kann der Konflikt zwischen unterschiedlichen Gruppen, besonders zwischen den Reichen und Mächtigen auf der einen Seite und den Armen und Machtlosen auf der andern Seite, nicht umgangen werden. Die Botschaft der Versöhnung, die stets Gottes Akt der Versöhnung treu bleiben muss, in dem seine Gerechtigkeit und seine Liebe - untrennbar miteinander verbunden - in einer Handlung hervortreten, kann diese Konflikte nicht verhindern. Da Versöhnung das Wort des Kreuzes ist, bedeutet sie niemals Befriedung oder Neutralität. Doch trotz des erbitterten Kampfes und der von ihm verursachten Leiden verkündet das Evangelium als Endziel die versöhnte Gemeinschaft in der einen Familie Gottes." (203)

5.2.2.15 Versöhnender Dialog

Vermittlung und Versöhnung bezeichnen ein dialogisches Geschehen. Versöhnung kann ohne den Dialog nicht entstehen (204). Jesu Menschwerdung ist als solche schon ein Akt des Dialogs zwischen

---

202 "Es gibt keinen Abkürzungsweg zur Versöhnung, der nicht über Befreiung führt." (J. Roberts (USA): Liberation and reconciliation. A Black Theology, Philadelphia 1970, 191; A. Boesak (Südafrika), unter Berufung auf Roberts: Bedeutend für schwarze Ethik sei, dass sie "Versöhnung unlösbar an die Befreiung bindet" (A. Boesak: Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über schwarze Theologie und schwarze Macht, Hamburg 1977, 158). Roberts wie Boesak, unter Berufug auf M.L. King, wenden sich gegen J. Cone, den Hauptvertreter amerikanischer schwarzer Theologie, der schwarze Gewalt zu stark rechtfertige und Versöhnung aus den Augen verliere (Boesak 1977, 152-162. Vergl. auch G. Gutierrez, 1973, 168- 172, 259-267; L. Boff, 1983, 185-215).

203 Reformierter Weltbund: Die theologische Basis der Menschenrechte, in: J.M. Lochman/J. Moltmannn (Hrsg.): Gottes Recht und Menschenrechte. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1977, 61-67 (63).

204 Der Begriff Dialog ist von der Geschichte und auch der Bibel her personal geprägt im Sinne der wahrheitssuchenden Begegnung von Menschen. Heute ist Dialog auch als gesellschaftlicher Dialog sehr bedeutsam, der zwischen Institutionen stattfindet, die personale Ebene aber darin integriert.

Gott und den Menschen, ein Ausdruck des durch den Bund zwischen Schöpfer und Geschöpf stattfindenden Dialoges und ein Zeichen des "befreienden Schöpfungsdialogs" (205).

Deshalb war die dialogische Begegnung die Haupttätigkeit Jesu. Er schrieb weder Bücher noch produzierte er Güter zur Mehrung des Wohls der Menschen. Sein Beruf war der Dialog als Mittel seiner Verkündigung (206). Er führte die Dialoge allerdings nicht im heutigen Sinn der partnerschaftlichen Suche nach einer Lösung. Dennoch waren es Dialoge, die echte Begegnung und Versöhnung ermöglichten, wie die folgenden Merkmale seiner Dialoge zeigen:

Er rechnete mit der Möglichkeit einer Veränderung und Umkehr seiner Gesprächspartner (207). Diese Veränderung war leibhaft sichtbar in den Heilungsgeschichten. Jesus war aber auch bereit, sich selber zu verändern. So wies er eine heidnische kanaanitische Frau, die um Heilung ihrer Tochter bat, zunächst mit dem Argument ab, er sei nur zu den Verlorenen Israels gesandt (Mt. 15,21-28). Durch die Hartnäckigkeit der Frau liess er sich aber nach einem harten Disput dazu bewegen, ihre Tochter doch zu heilen. Ohne diese Hoffnung auf Veränderung ist ein Dialog innerlich schon gestorben (208). Die Begegnungen Jesu wirkten befreiend, weil er denen, die sich nichts mehr zutrauten und den Glauben an eine Veränderung schon lange aufgegeben hatten, neuen Mut gab. Er begegnete zudem trotz seines Sendungsanspruchs mit Demut, indem er seine Existenz ins Spiel brachte und nicht vornehm distanziert fragte oder antwortete. Er begegnete auch situationsgerecht, in-

---

Vergl. Th. Vogt: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog, Zürich 1970, 209-214 (Lit.) Zu Begriff und Wesen des Dialogs vergl. M. Buber: Das dialogische Prinzip, Heidelberg, 1962; E. Brunner: Wahrheit als Begegnung, Zürich, 1984[3]; P. Freire: Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1970, 93-100; E. Levinas: Dialog, CGG Band 1, 62-85.

205 A. Ganoczy: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976, 108ff, 129-144.

206 Das griechische Wort dialegesthai, von dem Dialog herstammt, kommt in den Evangelien allerdings nur in Mk. 9,37 beim Rangstreit der Jünger und in der Apostelgeschichte als terminus technicus für das Lehrgespräch des Paulus vor. Die Tatsache des Dialogs ist aber sehr viel breiter abgestützt, auch im Alten Testament. Vergl. F. Dexinger: Kennt die Bibel den Dialog? Internationale Dialog-Zeitschrift, 1970, 78-83.

207 Versöhnung setzt Veränderung voraus, wie schon die Grundbedeutung des griechischen Wortes für Versöhnung (katallassein) zeigt: allassein heisst verändern.

208 Vergl. P. Freire, 1970, 98f.

dem er nicht allen unterschiedslos dasselbe verkündete, sondern sich an die Armen mit einem Wort der Hoffnung und Freude wandte, die Reichen aber zur Umkehr und zum Teilen aufrief. Er begegnete mit Liebe, indem es ihm bei aller Kritik um die Rettung und Versöhnung der Kritisierten ging. So fasst das paulinische Hohelied der Liebe (1.Kor. 13,4-7) die Eigenschaften der auf Versöhnung zielenden Dialoghaltung Jesu zusammen: Liebe hofft alles, rechnet das Böse nicht an, sucht nicht das Ihre, prahlt nicht usw. Ein wichtiges Mittel der Dialoge Jesu waren die bildhafte Sprache und die Gleichnisse, die oft überraschend eine Veränderung und Deblockierung ermöglichten (209).

Dieser versöhnende Dialog Jesu grenzt sich von drei Sackgassen des Dialogs ab: 1. Wenn der Dialog ohne die Perspektive der Befreiung geführt wird, führt er zu einer Beschwichtigung der Leidenden. Der Gesprächsleiter ist dann wie die Pharisäer "ein blinder Führer" (Mt. 23,24), der höchstens noch Sand in die Augen streut. Die Benachteiligten, die sich vom Dialog eine Verbesserung ihrer Situation erhofften, empfinden es als Hinhaltetaktik und werden sich vom Dialog bald abwenden und zur Gewalt greifen.

2. Dialog ohne die Perspektive des Gerichts im Sinne der urteilenden Kritik packt den Konflikt nicht an den Wurzeln an. Der Dialog kann unter Umständen lange aufrechterhalten werden, weil er dem stärkern Teil nicht wehtut, den schwächern in einer Illusion belässt, letzlich aber den Status quo sichert, also zur Problemlösung kaum beiträgt.

3. Dialog ohne die Perspektive der Versöhnung treibt die Angeklagten in die Enge, führt sie in die Schuld, aber nicht mehr daraus heraus. Die Kritisierten werden den Dialog bald abbrechen. So ist der Dialog nur in der dynamischen Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung zu rechtfertigen und fruchtbar. Als starres Prinzip wird "der Begriff des Dialogs zu einem Prokrustes-Bett" (210). Die Verweigerung des Dialogs war für Jesus im Kontakt mit ideologischen Systemen wie dem Machthaber Pilatus (Mt. 27,14) oder gegenüber den Fangfragen der Pharisäer (Mt. 21,27)

---

209 Die Bedeutung von Sprachbildern für die Verständigung weist H. Bock empirisch nach: Argumentationswert bildhafter Sprache im Dialog, Bern 1981. Zu den Gleichnissen vergl. H. Weder: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Zürich 1984[3]. Die Bedeutung der Gleichnisse für die christliche Dialogkultur kann hier nicht weiter entfaltet werden.

210 So L. Vischer: Veränderung der Welt, Bekehrung der Kirchen, Frankfurt 1976, 47. Auf Seiten 39-58 weist er aufgrund seiner internationalen ökumenischen Dialogerfahrungen auf die Grenzen des Dialogs hin.

nötig, weil diese den Dialog nicht für eine Versöhnung, sondern nur für eine Bemächtigung Jesu nutzten. "Dialog mit ideologischen Systemen ist in nur wenigen Situationen überhaupt möglich. Da, wo Ideologien politische Macht besitzen, ist der Dialog in der Regel kaum mehr als abgenötigte Zusammenarbeit, die gelegentlich Früchte tragen mag, oft aber auch für politische Ziele missbraucht wird" (211). Jesus liess sich in seinem Versöhnungsbemühen nicht für politische Ziele von Ideologen missbrauchen.

5.2.2.16 Versöhnende Vergebung

"Vergebung ... ist im Gegensatz zu allen Ideologien die Macht auf der Erde, die Neues schafft" (212). Vergebung ist wohl der wichtigste Aspekt im Versöhnungswerk Jesu Christi. Um die Macht der Vergebung wussten die Schriftgelehrten am deutlichsten, wenn sie sagten, nur Gott könne vergeben (Lk. 5,21). Genau diese Macht, Sünden zu vergeben (V. 24) hatte Jesus. Sie ist auch seinen Nachfolgern gegeben (Joh. 20,23). Schon damals erschrak und staunte das Volk über einen "Gott, der solche Macht den Menschen gegeben hat" (Mt. 9,8). Indem Jesus vergab, konnte er sagen, hier sei das Reich Gottes gegenwärtig (Lk. 17,21). Wo Vergebung geschieht, ereignet sich ein Stück von Gottes Herrschaft. Insofern hat Sündenvergebung eschatologischen Charakter (213). Es ist eine "Vorwegnahme des göttlichen Endgerichts" (214). In der Vergebung geschieht Versöhnung, weil eine Brücke zwischen Frommen und Gottlosen, Gesetzestreuen und Gesetzesbrechern entsteht. "Deine Sünden sind dir vergeben" (Mt. 9,2.5; Mk. 2,5; Lk. 5,20; 7,48) ist eine befreiende Zusage, weil eine Chancengleichheit und damit die erwähnte neue Gerechtigkeit möglich wird. So kann Paulus in Anlehnung an Jesu Seligpreisung der Armen formulieren: "Selig sind die, deren Uebertretungen vergeben sind" (Röm. 4,7). Diese Zusage ist grenzenlos. Vergeben wird nicht nur sieben-, sondern siebenundsiebzigmal gewährt (Mt. 18,22) und gilt ausnahmslos allen Menschen. Ein Satz, der in seiner Konsequenz in der Praxis kaum abzuschätzen ist, weil Menschen die Vergebung doch immer wieder eingrenzen.

Gewährt Jesus Versöhnung aber auch bedingungslos? Oder ist Reue und ein Schuldbekenntnis Voraussetzung? Die Frage hat in der Praxis emminente Bedeutung, wie wir bei der Amnestiefrage gesehen haben (Kp. 4.6). Hierin besteht von Markus und Matthäus zu Lukas eine Verschiebung. Während Lukas über die Zurechtweisung eines Bruders klar sagt: "Wenn es ihn reut, so vergib ihm" (Lk. 17,3f),

---

211 Ebd., 52.

212 H.J. Kraus, 1983, 374.

213 E. Schillebeeckx, 1975, 186.

214 H.J. Iwand: Predigtmeditationen, Göttingen 1963, 465.

fehlt die Erwähnung der Reue bei Matthäus (Mt. 18,21), der nur das grenzenlose Vergeben erwähnt. Von Lukas wird die Beziehung zwischen Umkehr und Sündenvergebung (Lk. 3,3; 24,17; Apg. 5,31) so gesehen, dass die in der Taufe (Apg. 2,38) erfolgende Vergebung "unter der Bedingung von Reue und Bekehrung (also vorausgehender Aenderung des Wandels!)" gewährt werden kann (215). Im Gleichnis vom verlorenen Sohn fühlt aber der Vater Erbarmen und rennt dem Sohn entgegen, sobald er ihn sieht (Lk. 15,20) und bekundet damit sein annehmendes Vergeben, bevor der Sohn seine Schuld eingesteht (V. 21). Abgesehen von Lukas wird Umkehr und Busse im Neuen Testament nicht als Voraussetzung der Vergebung geschildert. Umkehr wird vielmehr als der umfassende Vorgang gesehen, der sich im Glauben selbst vollzieht. Umkehr, Reue, neuer Wandel sowie Sühnung im Sinne der Wiedergutmachung sind Folge, nicht Bedingung der zugesprochenen Vergebung. Der Indikativ geht dem Imperativ voran. Umkehr ist Gnade, nicht Leistung.

Aus dieser Erfahrung mit Jesus konnten seine Nachfolger formulieren: "Christus starb für uns, als wir noch Gottes Feinde waren. Damit hat uns Gott gezeigt, wie sehr er uns liebt" (Röm, 5,8). "Gott war alles daran gelegen, die Front der Ablehnung mit sich zu versöhnen, und deshalb ging er so weit, seinen Messias und Sohn preiszugeben, ohne sich in seinem Stolz durch die ihm von den Schuldigen entgegengebrachte Verachtung verletzen zu lassen, die den Frieden mit Gott verständnislos und böse von sich stiessen. Selbst unter so beleidigenden Umständen liess Gott sich von seiner Versöhnung nicht abbringen... "Ob sie ihn lieben oder hassen, er sucht die Gemeinschaft mit ihnen um jeden, auch um den höchsten Preis!" (216). Die Vergebung behält ihre Versöhnungswirkung aber nur, wenn wir sie dem Mitmenschen weitergeben. Wenn wir Vergebung als Heilsgewissheit für uns horten, ohne auch den anderen zu verzeihen, dann verlieren auch wir die Versöhnung (Mt. 6, 15), so wie den Israeliten das gehortete Manna in der Wüste über Nacht schon verdarb. Deshalb heisst auch die Unser Vater-Bitte, wir sollen vergeben, wie auch wir Vergebung empfangen haben.

Christi versöhnende Vergebung ist von drei Fehlformen abzugrenzen: Vergebung ohne Befreiung ist hohl (217). Wenn Vergebung als Druckmittel verwendet wird (ich vergebe, aber du musst dafür...),

---

215 H. Conzelmann: Mitte der Zeit, Tübingen 1977, 92.

216 A. Schenker: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testamenmt. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament, Freiburg 1981, 134f.

217 Vergl. U. Hedinger: Vergebung als Anfang und als Ende des Klassenkampfes, in: Neue Wege, 1979, 339-350. Nach Hedinger ist zuerst die Vergebung der Kleinen untereinander nötig, weil sie sie für den Kampf gegen die Mächtigen stärkt, wäh-

oder wenn man denjenigen, dem man vergibt, damit in eine Abhängigkeit von sich bringen will, dann ist die Frucht der Vergebung dahin. Wenn andererseits vergeben wird, ohne dass in der Folge Schuld erkannt und bekannt wird, dann bleibt das Uebel zugedeckt und die Wurzel der Schuld kann nicht ausgerissen werden. Wenn man nicht weiss, worin die Schuld besteht, kann die Vergebung nicht wirksam werden. Vergebung ohne Versöhnung wird auch ein leeres Wort. Wenn aus der Vergebung nicht eine neue Gemeinschaft mit Gott und den Mitmenschen entsteht, verliert sie ihre Macht. Das geschieht dann, wenn man Vergebung selektiv, z.B. nur den Freunden und nicht auch den Feinden, gewähren will.

5.2.2.17 Versöhnende Gewaltfreiheit

Was über Dialog und Vergebung gesagt wurde, wiederholt sich im Grunde in den folgenden Begriffen. All diese Begriffe suchen die Farben und Facetten des immer gleichen Bildes zu beschreiben: Jesu Versöhnung. Gewaltfreiheit ist ein wichtiger Teil in Jesu Versöhnungsverständnis (218).

Anschaulich wird das in der bekannten Perikope in den Antithesen der Bergpredigt, wo drei Beispiele von Gewaltverzicht genannt werden (Mt. 5,38-42): "Wer dich auf deine rechte Backe schlägt, biete ihm auch die andere. Und dem, der dich vor Gericht ziehen und dir dein Untergewand nehmen will, lass ihm auch den Mantel. Und wer dich zu einer Meile mitgehen zwingt, gehe mit ihm zwei!" (219). Gewalt wird hier nicht mit Gewalt beantwortet. Die Versöh-

---

rend er nicht von einer Vergebung für die Mächtigen, sondern einer "Vergebung für die Gestürzten" spricht: "Erwiesen wird die eschatologische Vergebung erst nach dem Sturz der Diktatoren." (348). Damit verknüpft Hedinger Vergebung und Befreiung eng miteinander, macht Befreiung allerdings zur Vorbedingung für Vergebung, währenddem Jesu bedingungslose Vergebung gerade Befreiung ermöglichen kann.

218 Zur Gewaltfreiheit Jesu vergl.: W. Lienemann: Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982, 53-75; H. Weder, 1985, 127-136; J.M. Muller: Gewaltlos, Luzern/München 1971, 47-75; W. Schrage, 1982, 107-115; W. Kreck: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 337ff; G. Theissen: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979, 160-197; L. Schottroff: Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus-Tradition, in: G. Strecker, Jesus Christus in Historie und Theologie, Tübingen 1975, 197-221.

219 Während die drei Beispiele wahrscheinlich auf Jesus selbst zurückgehen, ist die antithetische Formulierung V. 38-39a matthäische oder vormatthäische Redaktion (H. Weder 1985, 128).

nung durchbricht den Teufelskreis. Auf die - nach menschlicher Gerechtigkeit gerecht-fertigte - Vergeltung wird verzichtet. Es ist aber nicht ein schwächliches Nachgeben aus Angst vor dem Konflikt, sondern ein sehr aktives Antworten. Es heisst nicht, wenn dich einer auf die rechte Backe schlägt, dann renne davon, sondern: Biete ihm auch die andere an.

"Biete an! Lass ihm! Geh mit ihm! Gib!" (V. 39-42) zeigen, dass Gewaltfreiheit eher aktiv-kämpferisch-leidend als passiv-duldend ist (220). Geh zwei Schritte statt dem geforderten einen, heisst: Der erste Schritt gehört dem Feind, der zweite dir. Damit hat der Gewaltfreie den längeren Atem. Das Reich Gottes braucht Geduld (221). Gewaltverzicht ist der Weg der Geduld. Nicht als passives Abwarten, sondern als kontinuierliches Tun des Gerechten, das sich nicht nur aus Ungeduld zur Gewalt und Ungerechtigkeit hinreissen lässt, sondern trotz aller Enttäuschungen und Angriffe den längeren Atem hat und damit die Möglichkeit zur Versöhnung neu schafft. Geduld, Langmut und Grossmut ist ein Charakteristikum der Liebe. Sie ist die menschliche Antwort auf Gottes Geduld, die zur Vergebung führt.

---

220 "Im Sinne der Tradition Gandhis, Kings und Lutulis ist sie ganz im Gegenteil als aktive, hochgradig politische, häufig kontroverse und gelegentlich äusserst gefahrvolle Form des Engagements im gesellschaftlichen Konflikt zu verstehen." (Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit. Erklärung des Zentralausschusses des Oekumenischen Rates der Kirchen, Genf 1973, Punkt 7 der Einleitung, unter anderem veröffentlicht in der Oekumenischen Rundschau, 1974, 83-101). Aehnlich W. Lienemann, 1982, 63ff. Gandhi konnte darum sagen, eher könne ein Soldat, der kämpfen gelernt hat, gewaltfrei werden, als ein Feigling. Gandhi hat von all denjenigen, die zivilen Ungehorsam leisten wollen, verlangt, dass sie zuerst einmal fähig sein müssten, Gesetzen zu gehorchen (zit. in Th. Ebert, 1970, 230). Deshalb sollte man auch nicht von Gewaltlosigkeit sprechen, was die passive Abwesenheit von Gewalt assoziiert, sondern von Gewaltverzicht oder Gewaltfreiheit im Sinn der Befreiung von Gewalt. H. Weders Einwand (1985, 131), "dass die Etikette Gewaltfreiheit für unsere drei Mahnsprüche nicht zutrifft", da es "statt um die Passivität des Duldens um die Aktivität im Aufsichladen des Unrechts" gehe, geht von diesem passiven Gewaltlosigkeitsbegriff aus, der bei allen grossen Vertretern der Gewaltlosigkeit abgelehnt wurde.

221 Zu Geduld und endzeitlicher Gewalt in der Apokalypse vergl. W. Lienemann, 1982, 75-77.

Gewaltfreiheit Jesu heisst: lieber Gewalt erleiden als Gewalt zufügen (Mt 26,52). Der Tod am Kreuz ist die letzte Konsequenz davon. Damit wird Hass in Liebe verwandelt. Gewaltverzicht ist wie Vergebung und Dialog gefährlich, wenn er nicht das befreiende, richtende und versöhnende Element zusammenhält: 1. Gewaltfreiheit ohne die Perspektive der Befreiung und Gerechtigkeit ist naiv und feige. Sie weicht dem Konflikt aus Angst vor dem persöhnlichen Einsatz aus. Liebe darf auch Gewaltfreiheit nicht zu einem absoluten Prinzip machen. Als ultima ratio kann Gewalt sogar einmal notwendig sein (222), auch wenn man damit schuldig wird. Gewaltfreiheit muss unlöslich mit dem entschiedenen Einsatz für soziale Gerechtigkeit verbunden bleiben. Deshalb fragen Christen aus der Dritten Welt, die unter harten Unrechtsregimen leiden, die Verfechter der Gewaltfreiheit mit Recht: "Wenn Sie auf Gewaltfreiheit als einem absoluten Prinzip bestehen, laufen Sie dann nicht Gefahr, den Mitteln (Gewaltfreiheit, d.h. der reduzierten revolutionären Gewalt) gegenüber den Zielsetzungen (Gerechtigkeit, d.h. der reduzierten strukturellen Gewalt) Vorrang einzuräumen?"(223). Die Antwort auf diese Frage gibt Gott selbst: Er konnte Mose, der aus seinem übereifrigen Einsatz für die Befreiung seines unterdrückten Volkes Gewalt anwandte und einen Aegypter erschlug (2.Mos. 2,12) für seinen Versöhnungsplan eher gebrauchen als einen Feigling, der sich die Hände nicht schmutzig machen wollte.

2. Gewaltfreiheit ohne Gericht ist Schönfärberei und eine Verharmlosung, weil sie das zerstörerische Wesen der Gewalt nicht aufdeckt und die Gewalttäter immer noch in der Illusion belässt, Gewalt könne Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit herstellen (was sie kurzfristig auch kann, aber nicht dauerhaft). Wenn einer die andere Backe hinhält, erkennt der Gewalttäter plötzlich, wie zerstörerisch und ungerecht seine Gewalt ist. Damit wird allerdings vorausgesetzt, dass das Gewissen des Gewalttäters noch ansprechbar ist, was vom Glauben an Jesu Christi Macht der Erneuerung immer erwartet werden soll, der historischen Erfahrung aber widerspricht (224). Jesus erhob die Forderung der Gewaltfreiheit allerdings unabhängig davon, ob eine solche Umkehr des Gewalttäters stattfindet (225).

---

222 Diese umstrittene Aussage kann hier nicht weiter entfaltet werden. Vergl. OeRK, Gewalt, 1973, Punkt 28 und 29 und Kp. 6.3.1 und 6.3.2.

223 OeRK, 1973, Punkt 34; Vergl. auch W. Kreck, 1975, 340f.

224 Vergl. Th. Ebert: Soziale Verteidigung, Waldkirch 1981, Band 1: Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie.

225 So H. Weder, 1985, 132. Daraus generell zu folgern, "dass hier eine Ethik erscheint, die ganz und gar nicht an den Folgen orientiert ist" und "das Ende aller Finalisierung des Ethischen" bedeute (ebd.), scheint mir fragwürdig.

3. Gewaltfreiheit ohne Perspektive der Versöhnung wird zum taktischen Mittel zur Erringung von Macht über den Gewalttäter ohne Versöhnung mit ihm. Nicht wenige gewaltfreie Aktionen stehen in dieser Gefahr. Gewaltfreiheit ist damit zwar immer noch besser als Gewalt, weil sie Leben nicht zerstört, schafft längerfristig aber keine Versöhnung, weil sich der Entmachtete rächen wird. Gewaltfreiheit ist dann befreiend und versöhnend zugleich, wenn sie nicht als Prinzip, sondern aus der liebenden Beziehung zum lebendigen Christus gelebt wird (226). Dabei ist Jesu Ruf zur Gewaltfreiheit nicht eine Aufforderung an eine ausgewählte Minderheit oder Gruppen am Rande der Kirche im Sinne der Zwei-Klassen-Ethik, sondern für jedermann gültig (227).

5.2.2.18 Versöhnende Feindesliebe

Feindesliebe wird in der Bergpredigt des Matthäus, resp. in der Feldrede des Lukas am deutlichsten formuliert: "Liebet Eure Feinde, tut Gutes denen, die Euch hassen, segnet die, welche Euch verfluchen, bittet für die, welche Euch beleidigen." (Lk. 6,27f. 32-36; Mt. 5,43-48). Feindesliebe ist der Höhepunkt und die logische Konsequenz von Vergebung und Gewaltfreiheit (deshalb schliesst die Perikope bei Matthäus auch an jene über die Gewaltfreiheit direkt an). Die Feindesliebe offenbart das Wesen der Liebe (Mt. 5,46). Sie zeigt die Differenz Jesu zur alttestamentlichen Ueberlieferung und der deutliche Graben zu dem, was in der Welt gilt, am deutlichsten auf. Sie ist zugleich nicht eine in seltenen Extremsituationen geforderte Reaktion, sondern fasst die Grundhaltung Jesu und das Wesen des Reiches Gottes zusammen:

Feindesliebe heisst retten, wer verloren scheint. 99 Schafe sein zu lassen und das eine zu suchen, für die Sünder Partei zu nehmen statt für die Gerechten, die Arbeiter im Weinberg nach der neuen Gerechtigkeit zu entlöhnen, dem verlorenen Sohn oder dem gekreuzigten Verbrecher zu vergeben, ist dasselbe wie Feindesliebe. Es

---

226 Vergl. E. Schweizer: Die Bergpredigt, Göttingen 1982, 112-116.

227 Jesu Verkündigung des Gewaltverzichts steht dabei in einer Spannung zu irdischen Gewaltverhältnissen, wie sie in Röm. 13 zum Ausdruck kommen. W. Lienemann (1982, 67-75) zeigt mit Augustin und Barth (KD II/2, 805ff) auf, dass die Bergpredigt in Röm 12,19-21 zusammengefasst ist und Röm 13, 1-7 von Röm. 12,19ff, also von Gewaltverzicht und Feindesliebe her, zu lesen ist. Das heisst einerseits, Verantwortung für die politische Ordnung sachgemäss mitzutragen, andererseits als christliche Gemeinde Gewaltfreiheit so zu leben, dass sie für den Staat vorbildlich sein kann (W. Lienemann, 1982, 71).

geht immer um das Bemühen, dass keiner vom rettenden Heil ausgeschlossen bleibt (228). Das Gebot der Feindesliebe ist damit Fundament des christlichen Universalismus und der Katholizität der Kirche im Sinne der unbegrenzten Weite ihrer Sendung (229). Sie ist Ausdruck der Liebe Gottes, der regnen lässt über Gerechte und Ungerechte (Mt. 5,45). Feindesliebe ist wie Gewaltverzicht kein passives Gewährenlassen des Feindes, sondern ein höchst aktives Tun auf Gerechtigkeit hin, ein aktives Kämpfen mit dem Feind zur Ueberwindung des Bösen: Liebet, tut Gutes, segnet, bittet! (Lk. 6,27f). Nicht sympathische Gefühle gegenüber dem Feind werden verlangt, aber der nüchterne Wille, seine Daseinsberechtigung zu akzeptieren. Jesus gelang mit der Feindesliebe eine positive Aggressionsverarbeitung: "Die geheime Lust am Feind als Ausdruck von Todeswünschen wird zur offenen Lust am Leben verwandelt" (230).

Feindesliebe heisst auch "Integration des Negativen in das Leben"(231) bis hin zur Integration des Todes. Der Tod als Feind des Lebens wird überwunden, indem er in das Leben integriert wird (232). Integration des Feindes in das Versöhnungsgeschehen setzt voraus, dass ich den Feind in mir selbst erkenne und aus der Liebe und Solidarität zum Feind in mir den Feind ausser mir lieben kann, so wie Jesu Parteinahme für die Armen aus der Erkenntnis seiner eigenen Armseligkeit entstand (233).

Feindesliebe ist ein einseitiger Schritt (234). Sie gibt die Forderung der Gegenseitigkeit auf (Lk. 6,32-35) und erwartet keinen

---

228 Deshalb hat Jesu Botschaft einen deutlichen Zug zur Allversöhnung. Ob allerdings beim Jüngsten Gericht "die Hölle am Ende leer" (K. Barth) ist, ist dennoch "offenzuhalten" (H. Ott, 1972, 471), da es nicht an uns ist, zu richten.

229 J. Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975, 373-378.

230 H.J. Benedict: Das Gebot der Feindesliebe und die geheime Lust am Feind, Junge Kirche Nr.3/1987, 135-142.

231 So L. Boff, 1983, 185-215 (185).

232 Müsste 1.Kor. 15,26f über die Vernichtung des Todes, den letzten Feind, in diesem Sinn von der Feindesliebe her interpretiert werden?

233 Deshalb kann Jörg Zink sagen: "Sag mir, wie viele und welche Art Feinde Du hast - und wir können miteinander ergründen, was in dir selbst am dringendsten der Erlösung bedarf." (J. Zink: Wie übt man Frieden? Stuttgart 1982, 21).

234 U. Luz, 1982, 124; W. Lienemann, 1982, 61; Zur sozialethischen Umsetzbarkeit einseitiger Schritte vergl. H. Ruh/J.L. Blondel: Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung, HCE, Band 3, 448-464 (besonders 462f).

Lohn (V. 35) und keine Gegenleistung des Feindes, weil nur so blockierte Fronten in Bewegung geraten und neue Hoffnung in aussichtslos scheinender Verstrickung möglich ist. Den ersten Schritt verlange ich nicht von andern, sondern tue ihn selber (Mt. 5,39-42).

Wiederum ist auch Feindesliebe von drei Einseitigkeiten abzugrenzen:

Feindesliebe ohne Befreiung der Benachteiligten und Unterdrückten ist ein fauler Friede. Sie wagt nicht, dem Bösen entgegenzutreten und ist in den Augen jener, die unter der Unterdrückung der Feinde leiden, Versöhnlertum. Feindesliebe ohne Beurteilung des Feindes verharmlost ihn und will ihn zum Freund machen. "Das Gebot, seine Feinde zu lieben, hat erst Sinn, wenn wir uns bewusst werden, dass wir Feinde haben und dass sie wirklich auch unsere Feinde sind" (235). Wer behauptet, er habe keine Feinde, blendet die entlarvende Seite von Jesu Botschaft aus und kann die Kräfte des Widerstehenden nicht genügend erkennen. Es ist "jener Pazifismus und Neutralismus, der überall nur das Gute sehen und das Böse nicht als Tatsache zugeben will" (236). Das Böse nicht aufzudecken geschieht vielleicht auch in der Hoffnung, der Feind entdecke die eigene Schuld dann auch nicht oder drücke ein Auge zu. Damit wird Feindesliebe aber trügerisch, weil sie im Grunde eine Feindesliebe ohne Versöhnung ist. Das Gebet für die Feinde (Mt. 5,44) muss deshalb die Bitte um Erkenntnis und Vergebung der Schuld einschliessen.

5.2.2.19 Versöhnender Friede

Der biblische Begriff Friede (237) (alttestamentlich-hebräisch Schalom, griechisch eirene) erscheint in den Evangelien nicht

---

235 A. Nolan (Südafrika): Partei ergreifen. Müssen Christen immer Friedensstifter sein? Hrsg. von der deutschen und schweiz. Kommission Justitia et Pax, Bonn/Bern 1985, 11.

236 L. Ragaz: Die Bergpredigt Jesu, Hamburg 1971 (1. Auflage 1945), 95. Zu Feindesliebe und Gericht 99f.

237 In den vergangenen 70 Jahren erschien eine riesige Literatur zum biblischen Friedensbegriff. Vergl. G. Scharffenorth/W. Huber (Hrsg.): Bibliographie zur Friedensforschung, Stuttgart 1970; dies. (Hrsg.): Neue Bibliographie zur Friedensforschung, Stuttgart 1973. Ein grosser Teil dieser Literatur erschien anfangs der 20er-, der 70er- und der 80er-Jahre, z.T. als Antwort auf politische Friedensdiskussionen und die Friedensbewegung: W. Eichrodt: Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, Gütersloh 1920; H.H. Schmid: Salôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart

sehr häufig (238). Im Vergleich zur paulinischen Theologie ist in der Lebenspraxis Jesu selbst nicht allzu oft vom Frieden die Rede, dennoch kann Jesu ganzes Tun und seine ganze Botschaft als "Evangelium des Friedens" (Apg. 10,36; Eph. 2, 17; 6,15) bezeichnet werden. Friede ist nicht nur ein Begriff, sondern eine Person: Jesus Christus selbst "ist unser Friede" (Eph. 2,14). In Jesus kam der erwartete Friedefürst (Jes. 9,6), in ihm zeigte sich, was Gottes Friede meint. Friede heisst Parteinahme für Arme und Sünder und zugleich Aufruf zur Umkehr an Reiche und Selbstgerechte, Entscheidung für die Nachfolge und damit die Bereitschaft für den Frieden und das Reich Gottes zu streiten. Jesu Friede schliesst wie der alttestamentliche Schalom die Gerechtigkeit und Gleichheit unbedingt mit ein (Jes. 32,17) (239). Friede ist um der Gerechtigkeit willen und Gerechtigkeit um des Friedens willen anzustreben. Im Alten Testament ist diese Schalom-Gerechtigkeit

---

1971; ders. Friede ohne Illusionen, Zürich 1971 (a); H.H. Schmidt: Salôm, Die hebräisch-christliche Provokation, in: H.E. Bahr (Hrsg.): Weltfrieden und Revolution, Frankfurt 1970, 131-167; R. Friedli: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und Friedensarbeit, Freiburg 1981, 49-89; P. Stuhlmacher: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: W. Huber (Hrsg.): Historische Beiträge zur Friedensforschung, Stuttgart 1970, 21-69; Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.): Christen im Streit um den Frieden, Beiträge zu einer neuen Friedensethik, Freiburg 1962, 21-54 (Aufsätze von C. Westermann, G. Liedke, H. Kossen, K. Henning); R. Albertz: Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen, in: Theologia Practica 1/2, 1983, 16-29; H. Reuter: Versöhnung als Ereignis und Aufforderung. Ueberlegungen zum neutestamentlichen Friedenszeugnis, ebd. 29-43; neuerdings folgt Literatur zum biblischen Frieden mit der Natur: W. Schrage: Bibelarbeit über Röm. 8,18-23, in: J. Moltmann (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 150-166.

238 Eirene wird im NT 91 mal verwendet, davon 41 mal im paulinischen Schrifttum und nur 24 mal in den Evangelien (4 mal bei Mt., 1 mal bei Mk., 13 mal bei Lk., 6 mal bei Joh.).

239 Dieser Zusammenhang wurde besonders in den Stellungnahmen des Oekumenischen Rates der Kirchen seit langem betont. Vergl. Berichte der 4. Vollversammlung des OeRK in Uppsala 1968 (Frankfurt 1968), 59ff; der 5. Vollversammlung in Nairobi 1975 (Frankfurt 1975), 75, 101; der 6. Vollversammlung in Vancouver 1983 (Frankfurt 1983), 99ff; in der katholischen Kirche besonders durch die seit dem Zweiten Vatikanum aufgebaute Arbeit der Nationalkommissionen von Justitia et Pax.

auch deutlich mit materiellem Wohlstand, Lebensqualität, Fruchtbarkeit der Natur, Recht und Weisheit verbunden (240) und als umfassendes "Leitwort eines sozialen Prozesses" (241) verstanden. Dazu gehört auch die Rechtssprechung, die nach neutestamentlicher, der Praxis Jesu entsprechender Auffassung "einzig und allein auf Frieden und Versöhnung, nicht aber auf Strafe und Vergeltung" ausgerichtet ist und die Aufgabe hat, "die Gemeinschaft zu schützen, das Heil des Rechtsbrechers nicht aus den Augen zu verlieren, den Frieden zu erhalten oder wieder herzustellen" (242).

Dieser Friede hat nichts mit Seelenfrieden und mit Flucht aus der Welt in die Innerlichkeit, vielmehr mit geduldigem, langatmigem, nicht resignierendem Einsatz für Gerechtigkeit und Freiheit (243) in der Welt zu tun. Deshalb werden die aktiven Friedensstifter (eirenopoioi, wörtlich Friedensmacher), selig gepriesen (Mt.5,9). Immer wieder selbst die Initiative ergreifen ist Merkmal der Gewaltlosen wie der Friedensstifter. Wer den Auseinandersetzungen, die Gottes Botschaft provoziert, ausweicht, um sich selbst zu schonen und "seinen Frieden zu haben", torpediert den Frieden Gottes (Mt. 16,21-23). Im Frieden sind wiederum Befreiung, Gericht und Versöhnung miteinander verbunden.

Friede ohne Befreiung und Gerechtigkeit ist in der Regel ein Waffenstillstand, der die Privilegien der Starken schützt, aber nicht Jesu Friede ist. Schon Jeremia warnte vor diesem faulen Frieden (Jer. 6,14;8,11). Wenn Jesus vor den Wölfen im Schafspelz und vor den faulen Bäumen (Mt. 7,15.18) warnt, meint er unter anderem diejenigen, die einen solchen faulen Frieden predigen.

Friede ohne Gericht ist ebenso Augenwischerei. Voraussetzung des Friedens ist, die Konflikte deutlich zu benennen. Die "Scheidewand des Zaunes" (Eph. 2,14) muss zuerst als friedenshemmend erkannt und dann abgebrochen und das "Gesetz abgetan" (ebd.) werden, bevor Friede aufgerichtet werden kann.

Es gibt auch den Frieden ohne Versöhnung, nämlich die pax romana, aegyptica, sowjetica oder americana, die die eigene Friedensord-

---

240 H.H. Schmid, 1971, 97-103.

241 H.P. Schmidt, 1970, 137ff.

242 S. Meurer: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens, Zürich 1972, Rückendeckel.

243 Die parteipolitischen Parolen "Friede in Freiheit" und "Friede in Gerechtigkeit" sind - politisch vielleicht notwendige - Vereinseitigungen, die im biblischen Friedensbegriff zutiefst zusammengehören. Vergl. Ch. Stückelberger, 1979, 30-46.

nung zum Massstab nimmt und die anderen ihr zu unterwerfen sucht. "Der universale Friede ist hier der universalisierte Friede der jeweiligen Nation, Kultur und Religion" (244). Er beruht auf Macht und Gewalt statt Umkehr und Versöhnung oder wird durch ein System gegenseitiger Abhängigkeiten als einem Gleichgewicht des Schreckens gesichert. Wenn ein solcher Friede ein paar Jahrzehnte lang Abwesenheit von Krieg ermöglicht, ist damit schon einiges gewonnen, das auch gemessen am biblischen Friedensbegriff nicht verteufelt werden darf. Nur hat dieser "Friede der Welt" (Joh. 14,27) noch sehr wenig mit dem Frieden Jesu Christi zu tun. Wer den Dienst der Versöhnung leisten will, kann sich damit nicht begnügen. Nur im Zusammenspiel von befreiender Gerechtigkeit, offenbarendem Urteil und vergebender Versöhnung kann der Friede Gottes aufleuchten. Etwas von dieser Einheit spiegelt sich im überraschenden Satz "Habt Salz in Euch und haltet Frieden untereinander" (Mk. 9,50) wieder. Darin besteht die Dialektik der Versöhnung. Sie zu leben ist dann Geschenk Gottes, denn in allem ist Christus es, der Frieden schafft, nicht der Mensch. Ihm ist alle Macht gegeben, im Himmel wie auf Erden (Mt. 28,18), die Macht des Richtens und Vergebens wie die Macht des versöhnenden Friedens.

Was Dienst der Versöhnung heisst, wurde damit in einem ersten Durchgang anhand der Botschaft und der Lebenspraxis Jesu dargestellt. Jesus erscheint dabei in seinem irdischen Leben als der befreiende, richtende und versöhnende Mittler. Scheitert diese Vermittlung aber nicht mit Jesu Tod? Oder bestätigt sich darin, was er im Leben begonnen hat?

5.2.3 Befreiung, Gericht und Versöhnung im Kreuz Jesu

Verkündigung und Lebenspraxis Jesu waren so hoffnungsvoll, dass hier der Schlüssel zur wahren Versöhnung und zum Dienst der Versöhnung gefunden scheint. Nach nur drei Jahren öffentlicher Wirksamkeit endet dieser Weg aber abrupt und gewaltsam, indem der Mittler umgebracht wird. Damit scheint die Vermittlungsmission Jesu gescheitert. "Wir hatten doch gehofft, er sei der Mann, der Israel befreit!" (Lk. 24,21) klagen die Emmaus-Jünger bitter enttäuscht. Ist Jesu Tod also nicht die beste Bestätigung der Kritiker dieser Art von Versöhnung, dass sein Weg eine Illusion ist, die scheitern muss, so wie im Gleichnis von den bösen Winzern der Sohn jenes Weinbergbesitzers scheiterte, der zwischen dem Besitzer und seinen Gärtnern aktiv vermitteln wollte (Mk. 12,1-12)? Ist es nicht doch besser, sich davon abzuwenden (Mt. 26,70), diesen Weg als "idealistische Jugendphase" hinter sich zu lassen und

---

244 R. Friedli, 1981, 53.

zu einer "Realpolitik" zurückzukehren? Hat man nicht von Anfang an gesehen, dass das Experiment misslingen muss? So dachten wohl viele Jesus-Begeisterte nach dem Karfreitag und wandten sich ab. Sogar der überzeugte Petrus distanzierte sich aus Angst (Lk. 22, 54ff). Sie konnten diesem sinnlosen Tod keinen Sinn abringen.

Doch dann gab es ein paar Unentwegte, Frauen voran, die nach Jesu Tod durch Erscheinungen des Auferstandenen irgendwie angerührt wurden und spürten: Jesus lebt! (Mt. 28,7) Die Geschichte mit ihm ist nicht zu Ende. Der Weg der befreienden Versöhnung geht weiter. Diese umwerfende Freude des Osterrufes "Christ ist erstanden!" überstrahlte die Fragen nach dem Tod und war die erste zentrale Aussage (245). In diese Freude mischte sich später aber immer wieder die Trauer um den Verlust von Jesu leiblicher Anwesenheit und damit die quälende Frage: Warum musste er eines gewaltsamen Todes sterben? Cur deus cruzifixus? - Warum gerade er, der Friedliebende und Gerechte? Gibt es einen Sinn in diesem Tod?

Kreuzestheologie ist von den ersten Anfängen der Urgemeinden über Paulus bis zur Gegenwart ein grosser Versuch, darauf eine Antwort zu finden. Indem Christen diesem Tod einen Sinn abzugewinnen suchen, versuchen sie Gottes Weg der Versöhnung zu verstehen und Hoffnung zu ermöglichen.

Für unser Thema stellt sich die spezielle Frage, welche Bedeutung Jesu Kreuzestod für unseren Dienst der Versöhnung hat (246). Wiederum verbindet sich das christologische mit dem ethischen Interesse, wobei ersteres in letzerem nicht aufgehen darf. Alles, was dabei über das Kreuz gesagt werden kann, kann nur unter der Voraussetzung der geschehenen Auferstehung, vom Glauben aus Auferstehung (247) her, gesagt werden, denn ohne die Erfahrungsgewiss-

---

245 G. Friedrich: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn, 1982, 15; W. Kramer: Christus Kyrios Gottes Sohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich 1963, 16f.

246 Es kann hier also in keiner Weise um eine auch nur annähernd umfassende Theologie des Kreuzes handeln. Mehr als erste Hinweise sind es nicht. Die Grundfragen gegenwärtiger Kreuzestheologie und ihre Hauptpositionen werden breit dargestellt bei G. Wenz, 1986, 279-486. Zur umfangreichen exegetischen Literatur zum Tod Jesu vergl. das ausführliche Literaturverzeichnis in G. Friedrich, 1982, 177-199. In der Dogmatik wird das Kreuzesgeschehen in der Regel als Versöhnungsgeschehen dargestellt (z.B. G. Ebeling, 1979, 149-255).

247 Zum Verhältnis von Glaube an die Auferstehung und Glaube aus Auferstehung vergl. Kp. 5.1.3.

heit der Auferstehung Jesu Christi wäre seine Hinrichtung wirklich nichts als sinnlos und leer (1.Kor. 15,14). Andererseits beinhaltet auch das Leben Jesu wichtige Hinweise zur Deutung seines Todes. So deuten sich Leben, Tod und Auferstehung Jesu gegenseitig. Im Folgenden werden zuerst zehn verschiedene Deutungen des Todes Jesu dargestellt (Kp. 5.2.3. 1) und anschliessend vier Aspekte für unser Thema herausgegriffen und vertieft (Kp. 5.2.3.2).

5.2.3.1 Versöhnung "dank" oder "trotz" der Hinrichtung Jesu?

Entspricht Jesu gewaltsamer Tod einem göttlichen Heilsplan, der nicht nur trotz, sondern gerade dank des historischen Scheiterns von Jesu Leben zum Durchbruch gelangt? "In diesem trotz oder dank liegt die ganze theologische Problematik" (248) der Deutungen des Todes Jesu. Anders gefragt: Akzeptierte Gott den Tod Jesu und damit seinen eigenen Tod oder nicht? War es Gottes Wille oder nicht? Die grosse Mehrzahl der Deutungen, angefangen bei den ersten christlichen Zeugen, befürwortet klar die Heilsbedeutung. Viele sehen, gestützt unter anderem auf Paulus und Luther, im Kreuz sogar das Zentrum der Versöhnungstat Gottes (249). Gottes Versöhnung kann aber nur in der Einheit von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi verstanden werden (250).

1. Historischer Rechtsgrund: Politischer Mord

Historisch entscheidend für Jesu Kreuzigung war die Verbindung von römischem Imperialismus und dem Nationalismus der herrschenden Klasse des judäischen Volkes (251). Pilatus, der Vertreter der römischen Besatzungsmacht, und die Inhaber der kulturellen,

---

248 E. Schillebeeckx, 1975, 268.

249 Zu diesem Primat der Kreuzestheologie vergl. E. Käsemann: Die Heisbedeutung des Todes Jesu bei Paulus, in ders.: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969, 84ff. Auch K. Barth sieht im Kreuz die entscheidende Heilstat (KD IV/1, 373), betont aber doch die Einheit von Kreuz und Auferstehung (ebd., 378). Zur Diskussion vergl. B. Klappert (Hrsg.): Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1967.

250 Das Leben Jesu wurde hier breiter als Kreuz und Auferstehung dargestellt aus dem gleichsam hermeneutischen Anliegen heraus, dass für heutige Menschen am Leben Jesu Gottes Heilstat weit besser aufgezeigt werden kann als an Tod und Auferstehung. Auch in einem Teil der Urchristenheit stand der Tod Jesu nicht im Mittelpunkt des Glaubens. In der Logienquelle findet sich - mit Einschränkungen - kein Wort über das Sterben Jesu (G. Friedrich, 1982, 14f).

251 U. Hedinger: Die Hinrichtung Jesu von Nazareth, Kritik der Kreuzestheologie. Versuche, Stuttgart 1982, 43.

religiösen lokalen Macht haben zusammengearbeitet (252). Die judäisch-sadduzäische Priesteraristokratie sah die Gefahr einer römischen Intervention gegen den Tempel und das Volk, wenn sie Jesus nicht beseitigten (Joh. 11,48). Sie sahen damit auch ihre privilegierte Stellung gefährdet. Der Hohe Rat ergriff daher vermutlich die Initiative und lud Jesus vor. Indem dieser vor dem Hohen Rat schwieg (Mk. 14,60f), brachte er zum Ausdruck, dass er sich direkt von Gott gesandt wusste und es ablehnte, sich der jüdischen Lehrautorität zu unterwerfen. Das wurde zum jüdischen Rechtsgrund, Jesus zu verurteilen, genügte aber juristisch nicht, ihn zum Tode zu verurteilen. Deshalb wurde er vom Hohen Rat an die von den meisten Mitgliedern des Hohen Rates so gehassten Römer ausgeliefert. Die römische Militärpolizei verhaftete ihn und der römische Statthalter verurteilte ihn schliesslich zu einer "Militärstrafe" (253), nämlich zum Rebellentod durch Kreuzigung, d.h. für "den zelotischen Versuch, in Israel, einem doch von den Römern verwalteten Lande nach der Königsherrschaft gestrebt zu haben" (254). Der Grund für Jesu Hinrichtung lag also in der Tatsache, dass Jesus sowohl die politische Autorität der Römer wie die religiöse Autorität der jüdischen Führungsschicht seiner direkten und einzigen Verantwortung gegenüber Gott unterordnete. Jesu Tod war also Folge einer doppelten Verweigerung Jesu und insofern das Gegenteil einer vermittelnden Versöhnung mit den Mächten seiner Zeit. Diese Absage aus Gehorsam gegenüber seinem Vater war zugleich Ausdruck seiner Versöhnung mit Gott und damit Grundlage auch für die Versöhnung zwischen Menschen.

2. Jesus selbst gegenüber seinem nahenden Tod

Wie deutete Jesus selbst seinen nahen Tod (255)? Schon zu Lebzeiten Jesu war die Frage, ob Jesus Heil oder Unheil bringt. Sein Tod ist die Konsequenz des Konflikts, den seine Botschaft und sein Verhalten ausgelöst hat. "Er ist schliesslich nicht im Bett gestorben, sondern hingerichtet worden" (256). Deshalb ist es undenkbar, dass er nicht eine allmähliche Gewissheit über einen gewaltsamen Tod erlangte. Dass er nach Jerusalem zog, ist nicht nur in seinem Scheitern in Galiläa begründet. Er muss es im vollen Bewusstsein seiner Gefährdung unternommen haben (257). Umstritten ist hingegen, ob Jesus seinem Tod selbst Heilsbedeutung gegeben hat. Hat er sich selbst als Menschensohn, der "sein Leben als Lö-

---

252 E. Schillebeeckx, 1975, 277-282.

253 B. Reicke, 1968, 138.

254 O. Cullmann: Jesus und die Revolutionären seiner Zeit, Tübingen 1970, 50.

255 E. Schillebeeckx, 1975, 260-277; P. Stuhlmacher 1979, 22f; G. Friedrich, 1982, 11-14; U. Hedinger, 1982, 51-55.

256 E. Schillebeeckx, 1975, 261.

257 Ebd., 266; P. Stuhlmacher, 1979, 22; U. Hedinger, 1982, 54.

segeld für viele gibt" (Mk. 10,45) verstanden oder ist das eine spätere Deutung seines Todes (258)? Auch wenn diese Frage nicht schlüssig zu beantworten ist, scheint deutlich, dass Jesus seine Hinrichtung aus innerer Konsequenz und Treue akzeptiert, auch bei aller historisch anzunehmenden Verlassenheit und Verzweiflung in seinem Schrei am Kreuz (Mk. 15,34). Nicht fatalistisch oder indem von allem Anfang an seine Hinrichtung festgestanden hätte (dann wäre sein Leben nur ein "Tun als ob" und keine echte Menschwerdung gewesen) oder indem er den Tod gewollt oder gar als einzig mögliche Realisierung des Gottesreiches gesucht hätte (259)! Eher so, dass er trotz seines nahenden Todes in der Heilsgewissheit lebte, dass das Reich Gottes unaufhaltsam kommt und in seiner Lebenspraxis das "für Euch" schon Wirklichkeit geworden war. Das Abschiedsmahl mit seinen Jüngern deutet jedenfalls darauf hin.

Für den heutigen Dienst der Versöhnung wird an Jesu Verhältnis zu seiner Hinrichtung deutlich, dass es fatal ist, wenn sich die Vermittler bei Widerständen in eine Märtyrerrolle begeben oder Schwierigkeiten vorschnell als gottgewollt hinstellen. Wichtiger ist die Gewissheit, dass das Reich Gottes trotz dieser Widerstände siegen wird.

3. Die Hinrichtung als Konsequenz seines Lebens

Recht verbreitet und akzeptiert ist die Deutung des Todes Jesu als Konsequenz seiner Verkündigung und seiner Lebenspraxis (260), als Konsequenz der Liebe, die sich lieber töten liess als selber zu töten. Er war bereit zu sterben, "nicht um einer unverständlichen Opferforderung nachzukommen", sondern weil er selber Gewalt anwenden müsste, und damit "sich der Gewalt unterwerfen müsste, wenn er weiterleben wollte" (261).

4. Jesus als eschatologischer Prophet-Märtyrer

Die ersten Gemeinden lebten ganz in der jüdischen Tradition und suchten daher auch darin eine Antwort auf die Frage, warum Jesus gewaltsam sterben musste. Schon früh wurde Jesus mit dem im Alten Testament angekündigten Propheten identifiziert, der von Gott gesandt zur Umkehr aufruft, dann aber abgelehnt wird und das Marty-

---

258 P. Stuhlmacher schreibt es Jesus zu (1979, 22; ausführlich begründet in: 1981, 57f). G. Friedrich verneint (1982, 11), für E. Schillebeeckx (1975, 275) und U. Hedinger (1982, 52) kann man es mit R. Bultmann nicht wissen.

259 E. Schillebeeckx, 1975, 271.

260 H.J. Kraus, 1983, 416-418; P. Stuhlmacher, 1981, 56; J. Moltmann, 1972, 125.

261 R. Girard: Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983, 221 (Original: Des choses cachées depuis la fondation du monde, 1978).

rium erleiden muss (262). "Israel mordet seine Propheten" heisst es an vielen Stellen im Neuen Testament (Mt. 5,11f; Mt. 23,29-36; Lk. 13,31-35; 11,49ff). Damit ist der Ungehorsam von ganz Israel angesprochen. Diese Deutung wurde vor allem in der Polemik mit den Juden verwendet. Da Jesus schon vorösterlich als Prophet betrachtet wurde, tauchte besonders nach seinem Tod verstärkt die Frage auf, ob er dieser endzeitliche Prophet oder ein Pseudo-Prophet sei (Mt. 12,24ff). Jesu Gegner betrachteten ihn als Pseudo-Propheten und Irrlehrer (Mt. 27,62ff; Joh. 7,12), seine Anhänger sahen in seinem Tod entsprechend einen Erweis seiner Vollmacht. Damit bekam der Tod "an sich keine besondere Bedeutung", aber es war eine Bestätigung, "dass die Person und das prophetische Auftreten Jesu selbst das Licht der Welt ist" (263). In dieser Tradition hat der Tod Jesu keine versöhnende oder sühnende Bedeutung.

5. Der Tod als göttlicher Heilsplan: der leidende Gerechte

Gekreuzigt werden war nach jüdischer Ueberzeugung ein göttlicher Fluch (5. Mose 21,23; Gal. 3,13). Das brachte die ersten Christen in arge Zweifel, ob Jesus Christus der Versöhner sein könne. Eine Antwort boten die Aussagen über den leidenden Gerechten (264). Zur Zeit der Entstehung der neutestamentlichen Schriften war das Ereignis des niedergeschlagenen jüdischen Aufstands (66-72/73 n.Chr.) und der Zerstörung Jerusalems (70 n. Chr.) sehr präsent. Es wurde von den Juden z.B. in den Esra- und Baruch-Apokalypsen als Leiden der Gerechten interpretiert. Dahinter stand die alttestamentliche Ueberzeugung und Erfahrung, dass der unschuldige Gerechte leiden müsse. Die Verfolgung und das Leiden des Gerechten, das in den Gottesknechtliedern des Jesaja mit den Leiden des Propheten verbunden wird (Jes. 52,13-53,12) galt als Zeichen der Endzeit und war damit Teil des göttlichen Heilsplanes (Mk. 9,31; 14, 21; 15,33.38). Zu dieser Heilsgeschichte gehörte auch die Verherrlichung und die Erhöhung des leidenden Gerechten. Für die bedrängten Christen war diese Antwort auf die Schrift gestützte "betende Reflexion zur Ueberwindung eigener Schwierigkeiten" mit dem Aergernis der Hinrichtung Jesu (265). Damit wurde dem Tod Jesu aber noch keine Heilsbedeutung zur Befreiung von den Sünden gegeben.

6. Gestorben für unsere Sünden

Sehr zentrale Bedeutung im Neuen Testament hat die soteriologische Interpretation des Todes Jesu als "für uns, um unserer Sün-

---

262 E. Schillebeeckx, 1975, 243-250.
263 Ebd., 250.
264 Ebd., 250-257.
265 Ebd., 257.

den willen" (266), besonders bei Paulus, aber auch im Hebräer-Brief, in den deuteropaulinischen Briefen der Apokalypse und dem Johannes-Evangelium (z.B. 2.Kor. 5,21; Röm. 4,25; 5,8, Gal. 1,4). Damit wird der Gedanke der Stellvertretung wie der Sühne angesprochen. Ob damit die Vorstellung des Opfertodes Jesu im Sinne einer kultischen Darbringung seines Lebens als Opfer verbunden ist, ist strittig (267). Jedenfalls ist dieses "für uns" deutlich mit der Vorstellung des leidenden Gerechten in Jes. 53 verbunden (268).

7. Sühnopfer, Passahopfer, Bundesopfer

Deutlich spricht der Hebräerbrief von Jesu Tod als einem Opfertod und verwendet dabei die auf Lev. 16 sich beziehende Rede von Jesus als dem Hohepriester, der sein eigenes Blut hingibt (Heb. 7, 27; 9,14). Der Hebräerbrief sprengt die alttestamentlichen Vorstellungen, indem er Jesus als das letzte Opfer, das ein für allemal (7, 27; 9,12) und zur ewigen Erlösung (9,12ff; 10,14) erbracht wurde und das alle anderen Opfer überflüssig macht (9,25f), darstellt. Ob abgesehen vom Hebräerbrief vom Opfertod die Rede ist, ist umstritten. Für die einen "spricht Paulus nie vom Tode Jesu eindeutig als von einem Opfer" (269). Auch die Berufung auf das Blut Christi sei nicht stichhaltig, denn Blut sei "nicht ein mit Opfer synonymes Wort", meine vielmehr dasselbe wie Tod. Die Mehrzahl der Interpreten und vor allem auch die Dogmengeschichte verstehen demgegenüber die Rede vom Blut Christi als Sühnemittel im Sinne des Sühnopfers (Röm. 5,9, Kol. 1,20, Eph. 1,7; 2,12) (270). Auf die Frage der Versöhnung durch ein stellvertretendes Sühnopfer werden wir zurückkommen.

Christus als das stellvertretende Opfer wird im Neuen Testament auch als Passahopfer (1.Kor. 5,7) (271) und als Bundesopfer (1.Kor. 11,25) (272) verstanden.

---

266 Vergl. G. Friedrich, 1982, 68-82; E. Schillebeeckx, 1975, 258-260; W. Kramer, 1963, 112ff.

267 Dagegen z.B. G. Friedrich, 1982, 75, dafür z.B. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 1977[7], 295f.

268 Für viele Exegeten möglicherweise sogar erst eine Folge davon.

269 G. Friedrich, 1982, 77.

270 P. Stuhlmacher: Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu G. Friedrichs Studie: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Festschrift für E. Schweizer, hrsg. von U. Luz und H. Weder, Göttingen 1983, 291-316 (291, 293).

271 G. Friedrich, 1982, 47-53.

272 Ebd., 53-57.

8. Tod als stellvertretendes Strafleiden und Loskauf

Während die "gleichnisartige Rede" (273) über die Hinrichtung aus dem kultischen Bereich stammt, verwendet ein anderer neutestamentlicher Ueberlieferungsstrang Vergleiche aus dem Rechtsleben, um Jesu Versöhnungstat deutlich zu machen: Das stellvertretende "gestorben für uns" wird als Strafleiden (274), als Genugtuungsleistung, als Loskauf (Mk. 10,45, Gal. 3,13, 1. Tim.2,6, 1. Petr. 1,18) bezeichnet. Dahinter steht die Vorstellung, Jesu Tod sei das Lösegeld, die Kaution, mit dem wir von unserer Schuld freigekauft seien. Die Praxis, Sklaven, besonders die durch eine Niederlage in Sklaverei geratenen Kriegsgefangenen durch Zahlung eines Kaufpreises freizubekommen, war zu neutestamentlicher Zeit bei Juden wie bei Griechen weit verbreitet. Der Unterschied in Jesu Kaution lag darin, dass er "nicht mit vergänglichen Mitteln wie Silber und Gold" (1. Pet. 1,18) loskaufte, sondern mit seinem Leben bezahlte.

9. Anführer auf dem Weg zum Leben

G. Friedrich (275) weist auf ein wenig bekanntes Bild zur Deutung des Todes Jesu hin, das er für unsere Zeit als hilfreicher empfindet als die schwer nachvollziehbaren Bilder von Opfer, Stellvertretung und Loskauf. An vier Stellen im Neuen Testament wird vom Gekreuzigten als dem Archegos, dem Anführer, Urheber, Schutzherrn, Begründer, Heerführer, (man könnte auch Bergführer sagen) des Lebens (Apg. 3,15; 5,30f), des Heils (Heb. 2,9f) und des Glaubens (Heb. 12,2) gesprochen. "Zur Verwirklichung seiner Heilspläne beruft Gott Menschen, die die Führer des Volkes sein sollen" (276). So wie Moses sein Volk aus der Knechtschaft zum Leben führte, so befreit Jesus Menschen von ihrer Todesfurcht zum Leben.

10. Keine Rechtfertigung der Hinrichtung

Wer Jesu Tod als notwendige Verfolgung des eschatologischen Propheten, als Leiden des Gerechten, als stellvertretendes Opfer, als Kaution oder als Ausdruck der Führung zum Leben deutet, gibt dieser Hinrichtung in jedem Fall eine Heilsbedeutung. Gott wollte es so für uns. Dagegen protestiert U. Hedinger vehement: "Wenn die christliche Ethik Mord und Todesstrafe ablehnt, so muss eine neue christliche Dogmatik ketzerisch und mutig gegen die tausendfachen Versuche ihrer Tradition auftreten und die Kreuzigung Jesu

---

273 E. Brunner, 1937, 410f weist darauf hin, dass alle biblische Verkündigung des Todes gleichnisartiger Natur sei und keine dem Geschehen wirklich adäquat.

274 Ebd., 410-429.

275 1982, 156-176.

276 Ebd., 166f.

statt Heilstat Mordtat nennen" (277). Seinen "Mut zur Kritik des Grunddogmas des christlichen Glaubens" und seine "Skizze einer christlichen Theologie ohne Rechtfertigung des Kreuzes" (S.8f) begründet er damit, dass für zuviele leidende, abgestumpfte, einsame Zeitgenossen die Rede vom Segen durch das Kreuz "ärgerliches, hohnvolles Gerede" sei (9), das ihnen in ihrem Leid nicht helfe.

Hedinger ist gleichsam der Hiob unter den Kreuzestheologen, der Hiobs Klage über das Leiden ernst nehmen und nicht wie die Hiobs-Freunde beschwichtigen will (33ff). Durch die herrschende Rechtfertigung der Kreuzigung werde der Mörder Pilatus in der Theologie unwesentlich (22ff, 74) und Gott trete an die Stelle des Pilatus (24). Die Menschen würden undifferenziert alle als Sünder bezeichnet, womit die Klassengegensätze und konkrete Schuld übersehen werde (26ff). Damit mache die Kreuzestheologie "blind für die Grenzen des Dialogs, für seine Verstümmelung durch Folter und Mord; auf sie beruft sich gern, wer auf politische Parteinahme verzichtet und statt dessen zum 'Dialog' zwischen Folterern und Gefolterten, Mächtigen und Ohnmächtigen, Weissen und Schwarzen (unter der Gewaltherrschaft der Apartheid) aufruft" (37). Vergebung auch für die Feinde sei wichtig, aber sie "hängt an der Liebe und Vollmacht Jesu, nicht an der Kreuzigung an sich" (32). Eine Theologie ohne Rechtfertigung des Kreuzes gebe die Paradoxalität auf, dass Heil "durch Unheil" werde und die Ohnmacht des Gekreuzigten sich mit der Macht Gottes verbinde (57). Zwischen Karfreitag und Ostern müsse deutlich unterschieden werden. Gottes "bittere Ohnmacht gegenüber Pilatus am Karfreitag" (59) gelte es auszuhalten. Die Kreuzestheologie überspringe den Unterschied zwischen Ohnmacht und Macht Gottes, indem sie eine dialektische Beziehung feststelle (64). Gegensatz statt Dialektik heisse die Beziehung zwischen Liebe und Ohnmacht der Liebe.

Ketzer verweisen in der Regel auf Missstände und Einseitigkeiten. Deshalb brauchen wir sie. Hedingers von ihm selber als ketzerisch bezeichnete Kritik weist auf zwei Punkte hin, die für eine Ethik der Vermittlung und der Versöhnung ernstzunehmen sind: "Je mehr die Kreuzigung Jesu zum nicht mehr hinterfragbaren Glaubenszentrum wird, je mehr die Theologie staurozentrisch wird, desto versöhnlerischer wird ihr Gehabe im politischen Bereich, desto mehr schlägt sie der wirklichen Versöhnung ins Gesicht...vielmehr muss ich die Frage aufwerfen, ob nicht mitten im Kern der mythischen

---

277 U. Hedinger, 1982, 41. Die folgenden Zahlen weisen auf diese Studie. Die Grundlinie seiner Kritik ist schon angelegt in seinem Buch: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend. Eine Kritik des christlichen Theismus und A-Theismus, Zürich 1972.

Rechtfertigung des Kreuzestodes Jesu die Gewalt steckt, welche den Menschen foltert" (8f). Obwohl ich Hedingers radikale Bestreitung einer Heilsbedeutung des Kreuzes nicht teilen kann, weist er mit Recht darauf hin, dass Jesu Hinrichtung als Mordtat bezeichnet und damit das Nein Gottes zu diesem Tod deutlich ausgesprochen werden muss. Seine Kritik ist Prüfstein, ob es gelingt, die Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung auch in der Deutung der Hinrichtung Jesu aufzuzeigen.

Die Vielzahl der genannten Deutungen weist darauf hin, dass ein einheitliches Verständnis des Todes Jesu nicht möglich ist und schon im Neuen Testament die Erfahrung von Gottes Dienst der Versöhnung in Christus ganz verschieden zum Ausdruck gebracht wurde. Alle Deutungen weisen aber auf denselben Christus hin!

Nach dieser Darstellung von zehn Deutungsversuchen des Todes Jesu stellt sich nochmals die Frage, welche Bedeutung der Tod Jesu für den heutigen Dienst der Versöhnung hat. Wenn das Kreuz nicht wäre, was würde fehlen? Was bringt das Kreuz zusätzlich zum Leben Jesu? Gibt dieser Tod Antworten auf Fragen, die aus dem Dienst der Versöhnung entstehen, etwa: Wenn der Weg Jesu fast unweigerlich zur Hinrichtung führt wie auch der Weg Kings, Gandhis und Tausender von Nachfolgern Christi zu ihrer gewaltsamen Beseitigung führte, taucht Angst auf. Können und sollen wir einen solchen Weg gehen? Ist eine Versöhnung bis zur Selbstpreisgabe überhaupt wünschbar, auch in abgeschwächter Form z.B. als Gefährdung der eigenen Gesundheit durch den Einsatz? Wie können wir das Entstehen von Märtyrern und eine Verherrlichung des Leidens vermeiden? Befreiende Versöhnung kostet etwas. Wer trägt die Kosten und die Last: alle im Sinne der in der Politik angestrebten "Opfer-Symmetrie" oder einzelne Sündenböcke? Braucht es für eine befreiende Versöhnung Wiedergutmachungsleistungen und Sühnezeichen?

5.2.3.2 Das Entsetzen aushalten

Markus berichtet in unerwarteter Weise, dass die drei Frauen am leeren Grab nicht voll Freude waren, sondern dass sie "flohen von der Gruft, denn Zittern und Entsetzen hatte sie ergriffen" (Mk. 16,8). Ist das Entsetzen Ausdruck davon, dass sie trotz des leeren Grabes "keinen Glauben und kein Verstehen schaffen" (278) oder bringt Markus damit "für das Entsetzen der Jünger Verständnis auf" (279), während Lukas "Entsetzen und Trauer als Unverständnis und Ungläubigkeit" (280) qualifiziert (Lk. 24,25)?

---

278 E. Schweizer: Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1973, 216.

279 U. Hedinger, 1982, 73 (Anm. 17).

280 Ebd., 15.

Um den Dienst der Versöhnung leisten zu können, ist es notwendig, zunächst das Entsetzen und die Empörung über den Mord Jesu und damit den Tod Gottes auszuhalten, auch im Glauben an die Auferstehung. Gerade dieser Glaube drückt Gottes Nein zum Tode Jesu aus (281). Das Entsetzen führt zur Klage über diesen Mord und zum Protest gegen alle Morde. Das Kreuz ist Ausdruck der nicht versöhnten Welt, in der wir leben. Es befreit von der Illusion der triumphalen Leichtgläubigkeit, Versöhnung sei schon Wirklichkeit.

Das Erschrecken über die Ohnmacht Gottes (282) gegenüber dem Mörder Pilatus und allen Mördern, die Leben zerstören, gilt es auszuhalten. Einen tragfähigen Dienst der Versöhnung kann nur leisten, wer mit dieser Ohnmacht Gottes rechnet. Der Gekreuzigte richtet den Triumphalismus, der hier Sünde ist und befreit von Illusionen. Das Entsetzen aushalten heisst auch, die quälende Ungewissheit des Karsamstags ernstnehmen. Alle Mystiker beschreiben ausführlich die dunkle Nacht der Seele, die sie erleben und die unendlich lang sein kann.

Das Entsetzen aushalten ist aber nicht eine Kreuzesmystik als "spirituelles Sichversenken in die Leiden Christi" (283), wie sie "nachweislich die Frömmigkeit der Armen und Kranken, der Bedrückten und der Unterdrückten" ist (284). Diese hat seine Berechtigung, wo sie Kraft gibt zum Aushalten der eigenen, vielleicht vorläufig nicht zu verändernden Leiden. Sie ist dann unchristlich, wenn sie zur Schicksalsergebenheit gegenüber dem Leiden wird oder wenn jene sie propagieren, die Leiden verursachen. Es kommt also darauf an, wer von dieser Kreuzesmystik spricht, zu wem und in welchem Interesse (285). Die Empörung aushalten heisst, Jesu Schrei der Verlassenheit am Kreuz nicht sofort mit einer Antwort zuzudecken, sondern in der Klage und im Verstummen offen zu lassen. Niemand erfährt die Empörung, das Entsetzen und die Sinnlosigkeit des Mordes so tief wie der Glaubende (286). Deshalb ist die Empörung der Frauen angesichts des leeren Grabes nicht Ausdruck ihres Unglaubens, sondern gerade ihres Glaubens, der sagt: "Ich glaube, hilf meinem Unglauben" (Mk. 9,23).

---

281 G. Ebeling, 1979, 159.

282 D. Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, München 1951, 242, 244; J. Moltmann, 1972, 184ff; D. Sölle, 1982, 171-173 und 180.

283 J. Moltmann, 1972, 47. Zur Kreuzesmystik 47-55.

284 Ebd., 48.

285 Ebd., 51.

286 L. Boros, 1978, 27.

5.2.3.3 An der Versöhnung gegen alle Widerstände festhalten

Jesu Hingabe geschah nicht leichtfertig. So wenig er sich leichtfertig verausgabte, sondern durch Rückzug im Gebet immer wieder neu Kraft schöpfte (Mk. 6,46), so wenig lieferte er sich einfach seinen Verfolgern aus, sondern floh, nach Johannes, wiederholt (Joh. 7,1; 10,39) und bat in Gethsemane um Verschonung vor dem Tod (Lk. 22,42). Erst als deutlich wurde, dass er seinem Tod nur ausweichen könnte, indem er seine Botschaft abschwächen und seine Lebenspraxis aufgeben würde, stellte er sich diesem Tod: "Nicht mein, sondern Dein Wille geschehe" (Lk. 22,42). Gott wollte keineswegs, für sich ein Opfer fordern. Sein Wille war viel mehr, dass Jesus konsequent an seiner Verkündigung und Praxis des Reiches Gottes festhielt. Indem Jesus zu diesem Gehorsam bereit war, offenbarte und bestätigte er das Reich Gottes. Jesu Tod war also die zwar keineswegs von Anfang an beabsichtigte, aber doch freiwillig akzeptierte innere Konsequenz seines Lebens:

Er widerrief seine Parteinahme für die Armen nicht. Indem Gott für den Gekreuzigten Partei nahm, besiegelte er seinen Bund mit den Menschen. Die Mahlgemeinschaft führte zum Abendmahl, wo die Hingabe Jesu bestätigt wurde (Lk. 22,19). Sein Prozess mit den Hütern des Gesetzes war ein Prozess um den Willen Gottes, der damit Jesu Gesetzesinterpretation in Kraft setzte (287). Der Tod besiegelte die Freiheit vom Gesetz (Röm. 7,6) und erwies die neue Gerechtigkeit (Röm. 3,26). Auch die Grenzüberschreitung wurde bestätigt: Die Fernen wurden zu den Nahen, indem Jesus sich bis zu den verlassenen Verbrechern auf Golgatha zu den Fernsten begab. So wird in der Hinrichtung Jesu die Nähe Gottes (288) besonders deutlich. Auch die Freiheit von sich selbst wird bestätigt, denn wie hätte Jesus frei sein können, wenn er sich an sein Leben festgeklammert hätte? Sein Tod ist auch die Folge seines im Leben praktizierten absoluten Gehorsams gegenüber Gott. Die ethische Konsequenz davon war sichtbar bei seinen Nachfolgern, die sich weigerten, ein vom Hohen Rat erlassenes Predigtverbot zu akzeptieren, mit der Begründung, man müsse Gott mehr gehorchen als den Menschen (Apg. 5,29).

Mit seinem Tod bestätigt sich aber auch Jesus Christus als der Richter: Sein Tod offenbart und richtet das Unrecht der Selbstgerechten und der Mörder endgültig. Vor dem Kreuz erkennen gerade Ungläubige, dass dieser Jesus wirklich ein Gerechter war (Lk. 23, 47) und damit ihr Handeln ein Unrecht. Insofern hat Gott das Gericht im Tod dem Sohn übergeben (Joh. 5,22). Die Hinrichtung war auch Gericht über die Reichen und die sadduzäische Priesterari-

287 J. Moltmann, 1972, 125.
288 G. Ebeling, 1979, 249-253.

stokratie, weil sie aus Angst vor einer Intervention der Römer gegen den Tempel und damit aus Angst vor dem Verlust ihrer privilegierten, mit dem Tempelkult verbundenen Stellung bereit war, Jesus, einen aus ihrem Volk!, auszuliefern und zu opfern (289). Kajaphas, der Präsident des Hohen Rates, gab die offizielle Begründung, es sei besser, wenn ein Mensch für das Volk sterbe als dass das ganze Volk umkomme (Joh. 11,50). Jesu Tod war Protest gegen und Gericht über diesen, in Jerusalem wie Rom und Athen anerkannten politischen Grundsatz (290), der Einzelne sei dem Wohl des Ganzen zu opfern. Jesu Dienst der Versöhnung war gerade die Absage an solche Opfer.

Damit war Jesus als der Verurteilte und Gerichtete zugleich der Richter oder umgekehrt der Richter als der an unserer Stelle Gerichtete (291). Er ist nicht Richter, indem er nach den üblichen politischen und religiösen Grundsätzen andere für sein Ziel, das Reich Gottes, opfert, sondern indem er sich hingibt und damit alle unfreiwilligen, auf Gewalt beruhenden Opfer richtet. Jesu Hinrichtung als Gericht Gottes über diese Opfer kann deshalb als Gnade bezeichnet werden, weil es alle künftigen Hinrichtungen richtet und damit Leben schützt. Jesu Mahnung, nicht zu richten, gilt dabei auch für seine Hinrichtung. Er selbst verfluchte am Kreuz seine Mörder nicht und er wollte auch nicht, dass seine Jünger mit Gewalt schon richten (Lk. 22, 50). Das eschatologische Richten geschieht, wenn die Mörder dem unschuldig Gekreuzigten in die Augen schauen müssen (Off. 1,7). Die dann erlebte Beschämung ist Gericht und Vergebung zugleich.

Damit wird sichtbar, dass Jesus auch die Versöhnungsbotschaft und -praxis im Tod weitergeführt und vollendet hat. Seine Hinrichtung bestätigt, dass sein versöhnender Dialog nicht unverbindliche Gespräche, sondern höchst herausfordernde Auseinandersetzungen waren. Sein Tod zeigt auch, dass die versöhnende Vergebung der Sünden keineswegs harmlos ist. Auch Paulus erfuhr die Brisanz seiner Predigt der Vergebung, wegen der er Antiochien fluchtartig verlassen musste (Apg. 13,38.50). Vergebung widerspricht auch heute

---

289 Wurde die Oberschicht möglicherweise durch eine "kleinbürgerliche" oder "proletarische" Schicht unterstützt, die wirtschaftlich vom Tempelbetrieb abhängig war? (U. Hedinger, 1982, 44). Für G. Theissen (Soziologie der Jesusbewegung, München 1977, 51) waren sogar "fasst alle Jerusalemer indirekt vom Tempel abhängig."

290 S. Schulz: Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1972, 161.

291 K. Barth, KD IV/1, 231-311. In der Reihenfolge zeigt sich der Unterschied zwischen einer Christologie von unten und einer Christologie von oben.

noch weitgehend der gesellschaftlichen Norm und ist im Angesicht des Kreuzes gar kein billiger Weg, zur Versöhnung zu gelangen:

Die versöhnende Gewaltfreiheit Jesu wird am Kreuz am sichtbarsten. Der Mensch, der auf das Liebesgebot horcht, wird letztlich vor die entscheidende Wahl gestellt, zu töten oder getötet zu werden (292). Jesu Feindesliebe entschied sich für letzteres. Insofern kann gesagt werden, der Tod Christi sei Ausdruck der Liebe Gottes. Der Tod ist auch die letzte Konsequenz des Rechtsverzichts, wenn einer auf das Recht auf sein Leben zugunsten anderer verzichtet. Dieser Rechtsverzicht kann nur freiwillig aus der Freiheit des Evangeliums geschehen (293). Die Kreuzigung Jesu zeigt auch, dass Gewaltfreiheit und Feindesliebe nur möglich sind, wenn es gelingt, Demütigungen wie die Dornenkrone zu ertragen. Dies wiederum setzt eine tief verankerte Würde voraus, wie sie Jesus aus seiner Sendung vom Vater und Christen als Freunde Gottes, die nicht mehr Knechte sind (Joh. 15,15), haben. Deshalb wird in der Bergpredigt die Feindesliebe auch mit der Würde der Söhne und Töchter Gottes verknüpft (Mt. 5,45)! Der Gekreuzigte bekräftigt auch, was über den Schalom-Frieden gesagt wurde. Der versöhnende Friede Gottes ist nicht das konkordante Arrangement zwischen der jüdischen und der römischen Elite auf Kosten eines Sündenbockes. Es ist der Friede Jesu, der unter Einsatz des eigenen Lebens einseitige Schrite wagte und damit bestätigte, wie ernst Gottes Versöhnungsangebot an die Menschen gemeint ist.

5.2.3.4 Versöhnung durch Sühnopfer?

In jedem Konflikt tauchen im Zusammenhang mit der Suche nach den Ursachen zwei Fragen auf: Wer ist schuld am Konflikt und wie kann die Schuld überwunden werden? Die schon wiederholt aufgetauchte Frage nach Schuld und Opfer muss nun präzisiert werden, denn wenn ein Vermittler zu einer tragfähigen Konfliktlösung beitragen will, kann er die Schuldfrage nicht ausklammern. Häufig würde man sie zwar lieber nicht ansprechen aus Angst, eine Konfliktregelung werde dadurch erschwert oder verunmöglicht. Die Ursache eines Konflikts und damit die Verursacher und die Schuld müssen lokalisiert werden. Schuld wird bei beiden Konfliktparteien oder nur bei einer gesucht oder bei einem Dritten entdeckt. Zur Beseitigung der Schuld werden oft Wiedergutmachungsleistungen verlangt oder freiwillig gewährt, z.B. in Form von Reparationen nach Kriegen, von Sühnezeichen (294) oder Ersatzleistungen und Strafe.

---

292 So R. Girard, 1983, 239.

293 K. Barth, KD III/4, 490.

294 Zum Beispiel die nach dem Zweiten Weltkrieg entstandene "Aktion Sühnezeichen" aus kirchlichen Kreisen der BRD vor allem gegenüber Frankreich.

In Bezug auf die Schuldfrage ist Jesu Tod in vierfacher Hinsicht ein Akt der befreienden Versöhnung: 1. Er befreit zur Annahme von Schuld. 2. Er befreit von Schuld. 3. Er befreit von der Notwendigkeit von Gewaltopfern gegenüber Gott und den Menschen. 4. Er befreit von der Notwendigkeit von Sündenböcken.

Zum 1.: Wie Jesus schon im Leben den Menschen die Augen für ihre Schuld öffnen konnte, so tat er es auch als Gekreuzigter. Der schuldlos Hingerichtete nahm Schuld an (2.Kor. 5,21) und befreit uns damit, als Schuldige umsomehr die Schuld anzunehmen (295). Der Gekreuzigte befreit von der Lüge, die diese Schuld nicht wahrhaben will (296).

Zum 2.: Können uns z. B. die Verhungernden je unsere grosse Mitschuld an ihrem Tod verzeihen? An der Schwere dieser Frage zeigt sich die Grösse von Jesu Tat. Der Gekreuzigte befreit durch sein Leben und seinen Tod von unserer Schuld (Röm. 6,3ff) und macht frei für den Dienst an der Gerechtigkeit (Röm. 6,18).

Inwiefern befreit der Tod Jesu aber von Sühnopfern (3.) und Sündenböcken (4.)? Im deutschen Sprachgebrauch bezeichnet Versöhnung: sich gegenseitig einigen, den Streit beilegen, sich die Hände reichen, während Sühne ein Akt der Wiedergutmachung an der Person, an der man schuldig geworden ist, bezeichnet. Der theologische Begriff der Versöhnung bezeichnet traditionellerweise die Bereinigung des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch durch den sühnenden Opfertod Christi (297). Während sich die Exegeten mehr oder weniger einig sind, dass Versöhnung das zentrale oder zumindest ein sehr wichtiges Thema des Evangeliums ist (298), so ist umstritten, wie weit im Neuen Testament Versöhnung und Sühne notwendig miteinander verbunden sind (299). Jedenfalls ist das

---

295 vergl. D. Bonhoeffer, 1975, 255, wonach zur Struktur verantwortlichen Handelns die Bereitschaft zur Schuldübernahme gehört.

296 K. Barth, KD IV/3, § 70, z.B. 449.

297 L. Goppelt, 1968, 147 weist darauf hin, dass versöhnen mittelhochdeutsch versuenen hiess, und dass Luther Versöhnung und Sühne mit demselben Wort Versöhnung übersetzte.

298 Z.B. L. Goppelt, 1968, 147; P. Stuhlmacher, 1979, 23.29.

299 G. Friedrich (1982, 95-118) stellt Versöhnung ohne Sühne dar, während P. Stuhlmacher von der "sühnetheologischen Gesamtperspektive der neutestamentlichen Christologie" spricht (1983, 292). Aehnlich A. Schenker, 1981, 11. Während A. Schenker und P. Stuhlmacher daran interessiert sind, gerade an der Sühnefrage die Einheit von AT und NT aufzuzeigen (A. Schenker, ebd., 11f; P. Stuhlmacher, 1979, 15ff) und vermuten, dass heute "die Frage nach dem Sinn von Sühne und von

Bild des strafenden, rächenden, blutrünstigen Gottes im heutigen Bewusstsein so stark verankert, dass man von Jesu Tod als Opfer und Strafleiden möglichst nicht sprechen sollte. Zudem wird der vom Recht beabsichtigte Resozialisierungscharakter von Sühne und Strafe in der heutigen Strafpraxis so selten erlebt, dass auch hier für die Versöhnungslehre kaum ein Anknüpfungspunkt besteht, um Gottes Versöhnungsgeschehen verständlich zu machen (300). Grundsätzliche Kritik am Sühnopfer erfolgte z.B. von Nicolai Hartmann. Für ihn ist "Schuldabnahme auch ethisch falsch", da sie "die Entmündigung und Entwürdigung des Menschen, seine Unfreiheitserklärung" darstellt (301).

Besonders herausfordernd ist aber zurzeit die von der Ethnologie herkommende, aber auch theologisch argumentierende Theorie von René Girard (302). Girard geht davon aus, dass am Ursprung aller Kulturen ein "Gründungsmord" stattgefunden habe. Das Zusammenleben wird ermöglicht, indem in einem kollektiven Gewaltakt des "alle gegen einen" einer der beiden verfeindeten Brüder als Sündenbock umgebracht oder vertrieben wird und die Ueberlebenden damit eint. Girard sieht dieses Motiv auch in der alttestamentlichen Ueberlieferung von Kain und Abel, Joseph und den Brüdern usw. (303). Dieser Gründungsmord wird in allen Religionen durch Verbote gebannt und auch verdeckt, gleichzeitig durch Riten und rituelle Opferakte wiederholt (S.35ff). Bei der sakrifiziellen Deutung des Evangeliums, wie sie nach Girard vor allem im Hebräerbrief vorkommt, wird nun Jesu Tod als Opfertod gedeutet und damit der Gründungsmord einmal mehr wiederholt. Die Wurzel der Ge-

---

Sterben als Sühne wieder neu erwacht" sei (A. Schenker, ebd., 12), ist für viele die Rede vom Tod Jesu als Sühnopfer nicht mehr verständlich und sollte zugunsten verständlicherer Begriffe wie Versöhnung, Stellvertretung, Erlösung und Befreiung vermieden werden (G. Friedrich, 1982, 145, 148ff; H. Küng, Christ sein, München 1974, 416; G. Ebeling, 1979, 152).

300 Zum Verhältnis der theologischen Sühnetheorien zu juristischen Straftheorien vergl. G. Wenz, 1986, 445-462.

301 N. Hartmann: Ethik, 1926, 745.

302 La violence et le sacré, Paris 1972, Le bouc émissaire, Paris 1982; Das Ende der Gewalt, Freiburg 1983. Die Seitenzahlen beziehen sich auf letzteres, das für die neutestamentlichen Bezüge am deutlichsten ist. Eine theologische Rezeption und Weiterführung von Girard bietet R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978; N. Lohfink (Hrsg.): Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983 (Lit.).

303 R. Girard, 1983, 144ff.

walt bleibt verborgen. Der wahre Sinn des Todes Jesu ist nach Girard aber gerade, die Wiederholung dieses Opferzwanges, die Mimesis (Nachahmung) zu durchbrechen. Jesu Offenbarung besteht darin, dass er den bisher verdeckten Gründungsmord offenlegt (S.163-186). Damit "entwurzelt er die strukturelle Matrize jeder Religion" (S.185). Jesu ganze Botschaft ziele auf Ueberwindung jedes Opferkultes, besonders in seiner Aussage: "Barmherzigkeit will ich und nicht Opfer" (Mt. 9,13). Damit seien "die dem Opfer entströmenden Kräfte endgültig erschöpft" (S.207) und die zyklische Geschichte beendet (S.213). "Zu sagen, dass Jesus nicht als Opfer stirbt, sondern gegen alle Opfer, damit es keine Opfer mehr gebe, heisst in ihm das Wort Gottes erkennen" (S.217). Jesus habe die Gewalt, die bis anhin den Menschen absolut transzendiert habe, zu transzendieren vermögen (S.226). So wie Bonhoeffer sagt, Gott lasse sich "aus der Welt herausdrängen ans Kreuz" (304), kann Girard sagen, Gott könne nicht im Reich der Gewalt weilen, denn er lasse "sich durch Gewalt vertreiben" (305).

Girard deckt sich mit seinem Ansatz auf weite Strecken mit U. Hedingers Kritik der Sühnetheologie. Ethisches Ziel dieser Kritik an der Sühnopfertheologie ist, Gewalt zu vermeiden.

Dasselbe wollen aber auch die, die Jesu Tod als Sühne interpretieren. Z. B. Adrian Schenker will gerade anhand des Themas Sühne "Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT" aufzeigen (306). Das schon vorpaulinische Bekenntnis der Christen "Jesus starb für unsere Sünden" (1.Kor. 15,3f) sei vom Alten Testament her als Gewaltverminderung zu verstehen. Schenker beschreibt das Wesen der Sühne im alten Israel folgendermassen (S.55-79): Sühnung ersetzt die Vergeltung von erlittenem Unrecht durch einen Vergleich im Guten. Sie ersetzt die Gewalt durch Verhandlung und Ausgleich. Dabei verzichtet der Geschädigte auf eine dem Schaden entsprechende Vergeltung. "Sühnung ist im Extremfall soviel wie Vergebung" (S.84) und der Schuldige ist bereit zu einer Wiedergutmachungsleistung, die milder als die vollumfängliche Strafe ist. Insofern kann Schenker Sühne "als gütlichen Ausgleich bezeichnen" (S.77). Der Geschädigte ist allerdings frei, den Vergleich abzulehnen. Dann gibt er der Gewalt den Vorzug.

Daran wird deutlich, wie gross die Bedeutung der Sühnung für die Gesellschaft ist: "Sie ist eines der hauptsächlichsten Mittel zur Gewaltvermeidung" (S.78). Indem Gott Sühnemittel bereit stellt, zeigt er sich als versöhnlicher Gott. Gott stiftete das versöh-

---

304 D. Bonhoeffer, 1951, 242.

305 R. Girard, 1983, 227.

306 So der Untertitel seines Buches Versöhnung und Sühne, Freiburg 1981. Die Zahlen im Text beziehen sich auf dieses Buch.

nende Kultopfer zur Entlastung von der Strafe und um zerstörerische Gewalt zu umgehen (S.83) (307). Das Sühnemittel musste dabei nicht Blut eines Opfertieres sein, sondern wesentlich war nach Schenker, dass Gott es ist, der die Riten und Materialien bezeichnet, dass Sühne also ganz eine Tat Gottes ist und dass das Sühnesymbol die Schuldvergebung unzweifelhaft zusichert (S.101f). Schenker weist zudem darauf hin, dass der Sündenbock (Lev. 16) nicht ein unschuldiger Dritter war, der anstelle der Schuldigen bestraft wurde. Er war lediglich Träger, Transportmittel, der die Schuld wegbringen musste. "Ihm war sozusagen die Kehrichtabfuhr der Schuld übertragen, nicht die Abbüssung einer Strafe auferlegt" (S.116). Die Busse geschah durch Fasten und Niederlegung der Arbeit als persönlichem Bekenntnis der Schuld. Entsprechend ist für Schenker die stellvertretende Sühne in Christus nicht so zu verstehen, dass Christus schuldiger Prügelknabe wäre. Sie ist vielmehr "vermittelte Versöhnung, bei der ein Mittler anstelle der Schuldigen Verhandlungen führt, um zwischen den Parteien auf gütliche Weise zu schlichten. Bei solchem aussöhnendem Dazwischentreten mag der Mittler auch einmal anstelle des Schuldigen für den kofär-Preis (Kaution. CS) aufkommen, der zur Beilegung des Konfliktes und zur Ausschaltung von Rache und grausamer Strafe nötig ist, nämlich in einem Falle, da der Schuldige selbst ausserstande ist, diesen Preis zu zahlen" (S.122).

Bei allen Unterschieden in den Ansätzen von Girard und Schenker kann als gemeinsames Ergebnis die anfängliche These wiederholt werden:

a) Jesu Tod und damit Gottes Tod befreit von der Notwendigkeit der Wiederholung von Gewaltopfern. Es gibt künftig keine Opfer mehr, die nicht als Morde betrachtet werden müssen. Während Gottes Ziel schon mit den Sühnemitteln des alten Bundes die Verminderung von Gewalt war, ist das Ziel des neuen Bundes seit Jesu Tod und Auferstehung die gänzliche Ueberwindung von Gewalt. Gewalt und Tod haben ihre Macht (1.Kor. 15,55) ein für alle Mal (Röm. 6,10) verloren, d.h. sie wurden in ihrem Wesen entlarvt und entmachtet.

b) Dienst der Versöhnung heisst zudem aufzuzeigen, dass die Versöhnung ohne Sündenböcke auskommen muss und kann, weil Schuld in unserer Mitte durch den, der mitten unter uns ist (Mt. 18,20), vergeben werden kann. Zwar wird es immer wieder den Versuch geben, Konflikte durch Sündenböcke zu "lösen", wie schon die Steinigung des Stephanus kurz nach Jesu Tod zeigt (Apg. 7,57f). Christen müssen diese Konfliktlösung deutlich bekämpfen.

---

307 Aehnlich P. Stuhlmacher, 1979, 9.

5.2.3.5 Hingabe und Stellvertretung

Obwohl der von Schenker skizzierte Ansatz von Sühne als Gewaltminderung zum vertieften Verständnis des Todes Jesu beitragen kann, scheint es hilfreicher, von Christi Versöhnungstat als Stellvertretung oder noch besser als Hingabe zu reden, um den vielen erwähnten Missverständnissen von Sühne und Sühnopfervorstellungen entgegenzutreten.

An der Wurzel aller Vorstellungen von Opfer steht die Aussage des 'hingegeben für uns'. In neuzeitlichen Bildern gesprochen ist Christus vergleichbar mit einem Anwalt, der für seinen Klienten sein ganzes Vermögen und seinen Ruf einsetzt, um ihn zu bewahren. Er ist auch vergleichbar mit einem Unternehmer, der sein ganzes Kapital in Form von Anteilscheinen der Belegschaft veräussert und sich selbst zum Angestellten macht (308). Jesu Hingabe war aber nicht erst in seinem Tod, sondern in seiner ganzen Lebenspraxis erfahrbar. Der Tod war nur der äusserste Punkt, mit dem er möglicherweise seine Jünger konkret davor bewahrte, ihrerseits umgebracht zu werden, wie viele des Aufruhrs Angeklagte zu jener Zeit. Jedenfalls muss die Erinnerung an Jesu stellvertretende Hingabe so stark gewesen sein, dass sie zu einer der prägenden Aussagen über Jesu Versöhnungs- und Befreiungshandeln wurde (309), besonders bei Paulus (Röm. 5,6ff; 8,34; 1.Kor. 11,24; 15,3f; 2. Kor. 5,21; Gal. 1,4) und bei Johannes (Joh. 10,11.15. 17; 13,37f; 15,13) sowie in der synoptischen Abendmahlsdeutung (Mk. 10,45, Mt. 20,28, Lk. 22,19). Hingabe heisst wie Gewaltfreiheit und Feindesliebe aber nicht ein demütig-passives Aufopfern und willenloses Hinnehmen von Befehlen, sondern ein aktives Sich-für-den-Andern einsetzen, sich für ihn wehren, sich schenken. Solche Hingabe kann nur freiwillig geschehen (Joh. 10,18) und ist ein Geschenk, das niemand als Recht einfordern kann. So wenig Menschen von Gott verlangen können, er müsse sich für sie einsetzen, so wenig können sie es von einem Mitmenschen.

Im Neuen Testament wird die ethische Konsequenz der stellvertretenden Hingabe sehr deutlich formuliert. Für Paulus ist Christus "für alle gestorben, damit die, welche leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferweckt worden ist" (2.Kor 5,15) und in Beziehungen soll man sich dem andern schenken wie Christus (Eph. 5,25). Christen sind "verpflichtet, für die Brüder das Leben hinzugeben" (1.Joh. 3,16).

---

308 Vergl. Kp 5.2.2.1: Nachfolge als Einladung, die Anteilscheine anzunehmen.

309 P. Stuhlmacher, 1979, 29; ders., 1981, 27-42.

Diese christologischen und ethischen Aussagen über die stellvertretende Hingabe führen zur Hauptfrage gegenwärtiger theologischer Diskussionen über die Stellvertretung, ob sie inklusiv oder exklusiv zu verstehen sei. Inklusiv heisst: Indem wir wie Christus zur Hingabe und zum Leiden für andere fähig und bereit werden, geschieht Versöhnung. Inklusive Versöhnung heisst imitatio Christi. Exklusive Versöhnung besagt, dass Christi Leiden unser Leiden ersetzt und wir durch Hingabe nichts zur Versöhnung beitragen können, die ganz extra nos geschieht. Die exklusive Versöhnung betonte wohl am deutlichsten K. Barth. Er spricht von einer mehrfachen Stellvertretung Jesu als Richter: "Er trat als der Richter an unsere Stelle, er trat an unsere Stelle als Gerichteter, er wurde gerichtet an unserer Stelle. Er hat an unserer Stelle das Rechte getan" (310). Indem Christus stellvertretend Richter ist, sollen wir nicht richten (311). Indem Christus stellvertretend Angeklagter ist, können wir nicht mehr Täter der Sünde sein (312). Indem Christus stellvertretend gerichtet ist, ist die Sünde beseitigt (313). Indem Christus stellvertretend recht und gerecht handelt, vollbringt er das Werk der Gerechtigkeit (314).

Anders setzt Bonhoeffer in seiner Ethik an, wo der Begriff der Stellvertretung ein Pfeiler seiner Erläuterungen über die Struktur des verantwortlichen Lebens ist (315). Verantwortung beruht nach Bonhoeffer auf Stellvertretung. Kein Mensch kann der Verantwortung und damit der Stellvertretung entgehen. Weil Jesus stellvertretend für uns gelebt hat, ist alles menschliche Leben wesentlich stellvertretendes Leben. "Stellvertretung und damit Verantwortlichkeit gibt es nur in der vollkommenen Hingabe des eigenen Lebens an den anderen Menschen" (316), wobei Bonhoeffer Egoismus wie Altruismus als Missbrauch des stellvertretenden Lebens bezeichnet.

D. Sölle hat mit ihrem 1965 erschienenen Buch "Stellvertretung" (317) den Begriff neu und zentral in die Diskussion gebracht und zugleich in vielbeachteter Weise interpretiert. Sie wendet sich gegen die idealistische These der Unersetzbarkeit des Menschen wie gegen deren Antithese, dass alles austauschbar sei (318) und

---

310 K. Barth: KD IV/1, 300, als Zusammenfassung von 253-300.
311 Ebd., 254.
312 Ebd., 265.
313 Ebd., 280f.
314 Ebd., 282f.
315 D. Bonhoeffer, 1975, 238-241.
316 Ebd., 240.
317 Zitiert nach der erweiterten Ausgabe Stuttgart 1982.
318 Ebd., 30ff, 40f.f

formuliert Stellvertretung als Synthese: "Der Mensch ist unersetzlich, aber vertretbar" (319). Die Frage sei: "Wer tritt für mich ein, ohne mich ersetzen zu wollen?" (320). Christus trete vorläufig für uns ein (321). Mit diesem Verständnis kritisierte D. Sölle K. Barth als "objektivistisch", indem er nur die Angewiesenheit des Menschen, nicht aber die Verantwortung betone, während D. Bonhoeffer nur die Verantwortung, nicht die Angewiesenheit hervorhebe (322). Sölle nennt ihr Buch "etwas, das mit Auschwitz zu tun hat" (323). Die Verbrechen unserer Zeit sind ihre Triebfeder für ihren Appell, endlich stellvertretend zu handeln: "Es ist nunmehr an der Zeit, etwas für Gott zu tun" (324).

Damit setzte sie sich aber auch dem Hauptvorwurf H. Gollwitzers aus, der ein ganzes Buch der Auseinandersetzung mit Sölles Stellvertretung widmete (325). Sölle reduziere Jesus Christus zum Vorbild, was ihr Verständnis von Stellvertretung gesetzlich-ethisch und die Versöhnung inklusiv mache (326). Jesus Christus sei nicht nur vorläufig Stellvertreter, sondern der Mensch bleibe im Unterschied zu zwischenmenschlichen Stellvertretungen an Gott gebunden, denn die in Christus geschehene Versöhnung sei vollständig und genügend (327). Gollwitzer spricht sich entschieden für eine exklusive Stellvertretung aus: "Die inklusive Versöhnungslehre ist von jeher, schon seit Abaelard, exklusiv gegen die exklusive Versöhnungslehre; die exklusive Versöhnungslehre aber steht nicht exklusiv, sondern inklusiv zur inklusiven Versöhnungslehre"(328). Dieser Sicht schliesse ich mich an, nachdem ich schon früher festgehalten habe, Christologie und Ethik seien zwar unlöslich miteinander verbunden, Christologie könne aber nicht in Ethik aufgehen.

Für den Dienst der Versöhnung heisst das: Jesus Christus hat sich in seiner Lebenspraxis und seiner Hinrichtung stellvertretend für uns hingegeben. Dadurch ist Versöhnung schon geschehen. Aus der Verbindung zu Christus werden wir frei, selber einen Dienst der

---

319 Ebd., 44.
320 Ebd., 115.
321 Ebd., 121ff.
322 Ebd., 98ff, 103ff.
323 Ebd., 183.
324 Ebd., 173.
325 H. Gollwitzer: Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit D. Sölle, München 1967. Für weitere Positionen zur Stellvertretung vergl. G. Wenz, 1986, 434-443.
326 H. Gollwitzer, 1967, 36.
327 Ebd., 28ff, 121; ähnl. J. Moltmann, 1972, 251.
328 H. Gollwitzer, 1967, 37.

Versöhnung zu leisten, indem wir uns für andere einsetzen, ohne dabei der Illusion zu verfallen, wir könnten Christus vertreten. Er selber ist es, der unsere versöhnende Hingabe bewirkt (329).

Die Bedeutung der Hinrichtung Jesu für den Dienst der Versöhnung kann so zusammengefasst werden: 1. Gottes Nein zur Hinrichtung Jesu ist laut und deutlich auszusagen und bedeutet sein befreiendes und richtendes Nein zu jedem gewaltsamen Tod im Namen von Frieden und Versöhnung. 2. Nach diesem Nein Gottes ist aber auch sein Ja zur Hinrichtung Jesu zu sagen (330). Ohne dass die geschichtliche Hinrichtung damit gerechtfertigt wird, hat sie Heilsbedeutung, und zwar 3. als Ausdruck von Gottes konsequentem und treuem Festhalten am Weg der befreienden Versöhnung gegen alle Widerstände, 4. als Ueberwindung aller Gewaltopfer und Sündenböcke, 5. als Ausdruck der Hingabe für unsere Befreiung und Versöhnung. So ist auch der Gekreuzigte der Mittler von Befreiung, Gericht und Versöhnung.

5.2.4 Befreiung, Gericht und Versöhnung durch die Auferstehung Jesu Christi

Alles bisher über Leben und Tod Jesu ausgeführte konnte nur vom Auferstehungsglauben her gesagt werden. Ohne Auferstehung wäre Jesu Tod nur Scheitern gewesen und Jesu Weg der befreienden Versöhnung müsste als Irrweg abgelehnt werden, resp. Jesus wäre wie die zahlreichen Propheten seiner Zeit, die je ein paar hundert Anhänger hatten, in der Bedeutungslosigkeit versunken. Wiederum geht es uns im Folgenden nur um die eine Frage: Welche Bedeutung hat die Auferstehung Jesu Christi für seinen und unseren Dienst der Versöhnung? Die Antwort muss ich auf ein paar wesentliche Aspekte beschränken. Nicht wiederholt werden muss, was schon zu Lebenspraxis und Tod Jesu gesagt und was Teil der Antwort auf die Frage nach der Auferstehung ist. Wiederum werden der befreiende, richtende und versöhnende Aspekt des Dienstes des Auferstandenen ineinander verwoben.

---

329 Präzise formulierte ein internationales Team junger Leute 1970 im Grundlagentext für das von Taizé ausgegangene ökumenische "Konzil der Jugend": "Der auferstandene Christus... wird uns bereit machen, unser Leben hinzugeben, damit der Mensch nicht mehr Opfer des Menschen sei"(Suchen, Warten, Wagen. Auf dem Weg zum Konzil der Jugend, Graz 1973, 43).

330 G. Ebeling, 1979, 159, 199ff.

5.2.4.1 Der Erfahrungsgrund des Osterglaubens

Für viele Zeitgenossen ist die Rede von der Auferstehung Christi nur Mythos und Illusion. Ein darauf gegründeter Vermittlungsdienst entbehrt für sie damit der tragfähigen Grundlage. Deshalb müssen wir zuerst nach der Erfahrung fragen, die hinter dem Osterglauben der Jünger steht (331).

Historisch sicher können wir zum Ostergeschehen "fast nichts" (332) feststellen. Niemand war bei der Auferstehung dabei und das leere Grab ist mehrdeutig, indem es von Nichtglaubenden als Diebstahl des Leichnams ausgelegt werden kann (Mt. 27,64). Verschiedene Menschen erlebten aber Erscheinungen. Das Berufungserlebnis des Paulus vor Damaskus kann auch dazu gezählt werden und wird von Paulus selbst als letzte Erscheinung des Auferstandenen (1.Kor. 15,8) bezeichnet (333). Diese Visionen (334) des Auferstandenen führen zu einer entscheidenden Wende bei den Jüngern. Aus Resignierten werden Hoffende, aus Abgestellten Aufstehende, aus Verleugnern Bekennende, aus Zweifelnden Gewisse, aus Verfolgern Nachfolger und Verfolgte, aus Flüchtenden Gesandte, aus Versagern Berufene. Die Auferstehung war für die Jünger insbesondere durch vier Erfahrungen Wirklichkeit:

1. Sie erfahren Freude (Lk. 24,41.52), indem sie den Sieg des Lebens über den Tod erleben. Diese eschatologische Freude ist auch Merkmal des Reiches Gottes, das ihnen bestätigt, dass das in Jesus angebrochene Reich im Auferstandenen erneut mitten unter ihnen ist.

2. Sie erfahren die Nähe Gottes. Ihre Angst, Jesus, der in seiner Lebenspraxis den Fernen nahekam, sei im Tod selber zum Fernen geworden, ist überwunden. Auch ohne körperliche Präsenz Jesu erlebten sie sehr konkret den Christus praesens.

3. Sie erfahren die erneute Sammlung der Verstreuten und damit die Befreiung von tödlicher Isolation.

4. Sie erfahren die Gnade der Vergebung. Als jene, die Jesus feige im Stich gelassen oder wie Paulus gar bekämpft hatten, erfah-

---

331 Heute wird die Erfahrung des Auferstandenen z. B. in der Befreiungstheologie sehr unmittelbar geschildert (Vergl. z. B. "Zwei Christus", Gedicht einer Hausfrau aus einem Armenviertel, Spot 82, Dez. 1984, S.34.

332 G. Ebeling, 1979, 293.

333 E. Schillebeeckx, 1975, 337ff.

334 G. Ebeling bezeichnet sie alle Erscheinungen von der Damaskus-Vision des Paulus her als Visionen (1979, 299ff).

ren sie ihr Angenommensein! Diese befreiende Erfahrung, im Versagen angenommen zu sein, war besonders für Paulus, aber nicht nur für ihn, Grundlage der Aussage, Christus sei für ihn gestorben und seine ganze Botschaft ziele auf Versöhnung (335). Die für die Versöhnung wichtige Maxime "Nehmet einander an" (Röm. 15,7) ist in dieser Erfahrung begründet, dass "Christus euch angenommen hat" (Röm. 15,7).

Diese Ostererfahrungen der Jünger sind Glaubenserfahrungen (336). Sie sind keinem Zuschauer zuteil geworden, sondern nur denen, die in diesem Geschehen zu Glaubenden wurden.

5.2.4.2 Konkrete Konflikte: Inkraftsetzung der Versöhnung in Kirche und Welt

Die Auferstehung Christi "ist die Inkraftsetzung der Versöhnung" (337). Die Ostererfahrung führt zur Gewissheit, dass Versöhnung schon geschehen ist. Paulus selbst hat vor Damaskus erlebt, dass sein fanatischer Eifer gegen die Christen (Gal. 1,14: Apg. 22,3; 26,10), die er denunzierte, zur Lästerung zwang, einkerkern liess und deren Todesstrafe er befürwortete (Apg. 26,10), vergeben und er dadurch mit Gott durch Christus versöhnt war (2.Kor. 5,18). Damit war zugleich sein bisheriger Glaube und seine Lebenspraxis gerichtet und er war befreit von der Macht des Gesetzes (Röm. 7, 4). Versöhnung ist Indikativ (338), ist Perfektum, ist schon geschehen. Als allgemeine dogmatische Formel muss diese Aussage allerdings sofort den Widerspruch herausfordern, indem auf die nichtversöhnte Welt verwiesen wird. Als existentielles Bekenntnis des Paulus wird es aber zur glaub-würdigen, Glauben weckenden Botschaft, die zu vereinbaren ist mit der Erfahrung, dass "wir jetzt noch nicht sehen, dass ihm alles untertan ist" (Heb. 2,8).

Diese erfahrene Versöhnung mit Gott wird nun zum Motor der Versöhnung zwischen Menschen, zunächst in der Gemeinde. Dies soll aufgezeigt werden anhand der neutestamentlichen Stellen, an denen der Begriff Versöhnung (katallage) auftaucht (339). Es sind erstaunlicherweise nur deren fünf, drei bei Paulus und zwei bei den Deutero-Paulinen (Röm. 5,10f; 11,15; 2. Kor.5,18-20; Eph. 2,14-

---

335 P. Stuhlmacher, 1983, 308.

336 Zum Erfahrungsbegriff im Zusammenhang mit der Auferstehung vergl. E. Schillebeeckx, 1975, 346ff; G. Ebeling, 1979, 316ff.

337 H.J. Kraus, 1983, 425.

338 L. Goppelt (1968, 159) spricht vom "kerygmatischen Indikativ", d.h. Gott habe Versöhnung "verborgen auf Glauben hin getan".

339 Vergl. Art. katallasso, ThW I, 254-259.

18; Kol. 1,18-22) (340), obwohl das ganze Evangelium voll von der Versöhnungsbotschaft ist. Das primäre Interesse des Paulus ist dabei nicht ein dogmatisches oder theoretisches, sondern ein ethisch-kirchliches. Hinter allen fünf Stellen stehen handfeste Konflikte und Spaltungstendenzen in den Gemeinden. Paulus' Absicht ist, die Einheit der Gemeinden zu wahren oder herzustellen. Seinen Appell zur Versöhnung begründet er dabei mit dem Hinweis auf Christi Versöhnungstat (341).

Betrachten wir die Konflikte in den Gemeinden im Einzelnen:

1. Urmodell für die Konfliktlösung in den Gemeinden war das Apostelkonzil (342) (Apg. 15,1-34; Gal. 2,1-10), das vermutlich im Frühling des Jahres 48, also fast zwanzig Jahre nach Jesu Tod, in Jerusalem stattfand. Obwohl hier der Begriff Versöhnung noch nicht auftaucht, wird die durch den Auferstandenen in Kraft gesetzte Versöhnung das erste Mal in grösserem Stil auf die Probe gestellt. Weil es die folgenden Konfliktlösungen wesentlich prägte, muss es mitbedacht werden. Das Apostelkonzil wird in der symmetrisch konzipierten Apostelgeschichte genau in der Mitte geschildert, was dessen zentrale Bedeutung unterstreicht. Es ging um den "nicht geringen Streit" (Apg. 15,2), ob sich die Heidenchristen in Antiochia beschneiden lassen müssen, wie die Judenchristen aus Jerusalem verlangten. Dabei spielten auch nichttheologische Faktoren im Konflikt mit, indem Antiochia eine aufstrebende und selbstbewusste Stadt war, Jerusalem sich aber in einer wirtschaftlich armen und politisch bedrängten Situation befand.

   Der Konflikt verlief so: Eine Delegation aus Antiochia unter Führung von Paulus und Barnabas ging zur Beratung nach Jerusalem. Dort fand eine Disputation mit zwei Reden von Petrus

---

340 Eigentlich sind es sechs Stellen, aber 1.Kor. 7,11 über die Versöhnung von Geschiedenen können wir für unseren Zusammenhang vernachlässigen.

341 Nach E. Käsemann hat Paulus dabei vorpaulinische Traditionsstücke "hymnisch-liturgischen Charakters, also aus der Doxologie der hellenistischen Gemeinde" übernommen (E. Käsemann: Erwägungen zum Stichwort Versöhnungslehre im Neuen Testament, in: Zeit und Geschichte, Festschrift für R. Bultmann, 1964, 48f, Ihm widerspricht L. Goppelt, 1968, 152f, wonach vermutlich Paulus selbst zuerst Christi Werk als Versöhnung gedeutet habe. Ebenso wichtig wie die Frage nach den urchristlichen Vorlagen ist aber, dass für Paulus die Konflikte in den Gemeinden Ausgangspunkt für die Versöhnungsaussagen bildeten.

342 Vergl. dazu E. Käsemann: Kirchliche Konflikte, Band 1, Göt-

und Jakobus statt. Für Petrus entsprach die gesetzesfreie Heidenmission dem Willen Gottes. Auch Jakobus bezeichnete die Heidenchristen als das neue Volk Gottes und wollte das jüdische Gesetz und damit die Beschneidung ihnen nicht auferlegen, schlugt aber zur Sicherung der konkreten Lebensgemeinschaft von Juden und Heiden vor, dass sich Heidenchristen von Götzen, Opferfleisch, Blut, Ersticktem und Unzucht enthalten sollen. Die Einigung im Aposteldekret bestand in vier Punkten: 1. Heidenchristen müssen nicht beschnitten werden (343) 2. Aus Rücksicht auf die Judenchristen wird von den Heidenchristen doch eine minimale rituelle Enthaltung im Sinne des Jakobus verlangt (344) 3. Die finanzielle Hilfe an die arme Jerusalemer Gemeinde (Gal. 2,10) 4. Eine Aufgabenteilung: Die Antiochener sollen unter Heiden, die Jerusalemer unter Juden missionieren (Gal. 2,9).

Friede (Apg. 15,33) und Gemeinschaft (Gal. 2,9) wurden also hergestellt durch Festhalten an der Freiheit, durch minimale Rücksicht auf die Schwächeren und durch praktizierte Solidarität. Dabei ist nicht auszuschliessen, dass das materielle Machtgefälle zwischen den Gemeinden in Antiochia und Jerusalem zu einer Einigung ebenso beitrug wie der Glaube an die Versöhnung durch den Auferstandenen. Die Not der Jerusalemer zwang sie wohl auch ein Stück weit zum Nachgeben. Damit ist die versöhnende Kraft des Auferstandenen nicht geschmälert, vielmehr gehört es zur Aufgabe der Konfliktlösung, die nichttheologischen Faktoren offenzulegen und theologisch zu reflektieren, d.h. die materiellen Mächte auch Christus zu unterstellen (Kol. 1,16).

Die erzielte Versöhnung basierte deutlich auf der Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung, indem die Befreiung vom Gesetz und damit das Richten des Gesetzes zur Bedingung der Versöhnung wurde. Gleichzeitig wurde mit der geographischen Aufteilung der Interessengebiete ein pragmatisch einleuchtender Kompromiss geschlossen, der aber bald wieder zerbrach. Die "ausgesprochen kirchenpolitische Lösung einer tiefgreifenden

---

tingen 1982, 39-45; J. Roloff: Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981, 221-234; J. Becker: Der Brief an die Galather, NTD 8, Göttingen 1981, 21-31.

343 Paulus wertet es als Sieg der Freiheit. Er habe "auch nicht für eine Stunde" den Feinden der Freiheit nachgegeben (Gal. 2,5).

344 Dies wurde in einigen Gebieten eingehalten (Off. 2,14.20), von Paulus aber in seinem Gebiet nicht eingeführt (J. Roloff, 1981, 227).

Krise ... lässt die Lösung aber auch misslingen" (345). Die Jerusalemer konnten trotz Bekenntnis zur vollen Kirchengemeinschaft die Tischgemeinschaft mit den Antiochenern nicht akzeptieren (Gal. 2,11-21).

2. Worum ging es im Konflikt in Korinth? Paulus suchte in den Gemeinden immer wieder die Einheit zwischen Judenchristen und Heidenchristen herzustellen. In Korinth gaben Heidenchristen den Ton an, die besonders durch ein enthusiastisches Freiheitsgebaren auffielen. Christi Befreiung bedeutete für sie totale Freiheit als Bindungslosigkeit, was zu libertinistischen und umgekehrt asketischen Strömungen führte. Gegen das "alles ist mir erlaubt" (1.Kor. 6,12) wehrte sich Paulus im ersten Brief an die Korinther (346). Nach diesem Brief verschlechterte sich die Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde in Korinth (347). Judenchristen drangen neu von aussen in die Gemeinde ein (2.Kor. 11,4.22), beanspruchten als Apostel zur Gemeinde zu sprechen und bestritten, dass Paulus Apostel sei (2.Kor. 13,3.7). Sie attackierten ihn scharf, was die Gemeinde beeindruckte.

So schrieb Paulus wieder einen Brief (2.Kor. 2,14-7,4) (348), in dem er das apostolische Amt und damit sein Amt verteidigte. Als Höhepunkt der Dienste bezeichnete er dabei den Dienst der Versöhnung (2.Kor. 5,18-21). Er betonte darin gegen die Vorwürfe der Judenchristen, nicht er könne Versöhnung schaffen, sondern der Auferstandene allein (V. 18a). Ihm und allen Christen sei aber der Dienst der Versöhnung vor allem durch Verkündigung aufgetragen (V. 19). Mit diesem Appell hoffte er Frieden zwischen sich und der Gemeinde zu erreichen. Um das belastete Verhältnis zur Gemeinde zu verbessern, stattete Paulus zudem der Gemeinde einen nicht vorgesehenen Blitzbesuch ab, bei dem es zu einem Zwischenfall kam, indem ein Gemeindeglied Paulus schwer beleidigte und sonstwie die Beziehung zwischen Paulus und der Gemeinde belastete (2. Kor.2,5; 7,12).

Paulus musste Korinth verlassen und kehrte nach Ephesus zurück, von wo er einen scharfen "Tränenbrief" schrieb (2.Kor. 10-13), indem er vor den Irrlehrern warnte und seine Trauer über den Weg der Gemeinde ausdrückte. Darauf lenkte die Gemeinde ein und bestrafte den Uebeltäter mit einer Busse (2.

---

345 E. Käsemann, 1982, 41.

346 E. Käsemann: Der Ruf der Freiheit. Tübingen 1982², 79-115.

347 Zum Folgenden vergl. E. Lohse: Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart 1972, 42ff.

348 Es wird heute allgemein angenommen, dass der 2. Korintherbrief aus 3-5 Einzelbriefen zusammengesetzt ist.

Kor. 2,6). Nachdem Paulus diese frohe Nachricht vom Einlenken der Gemeinde in Mazedonien erfuhr, schrieb er sofort einen "Versöhnungsbrief" (2.Kor. 1,1-2,13; 7,5-16; 13, 11-13), in dem er seiner Freude über den beigelegten Konflikt Ausdruck gab. Er bat, dass die Gemeinde dem schuldigen Gemeindeglied vergebe und es wieder voll in die Gemeinde aufnehme (2. Kor. 2,7). Es folgten noch zwei Briefe über die Kollekte für die arme Jerusalemer Gemeinde (2.Kor. 8-9).

In diesem heftigen Konflikt ist also der Sitz im Leben des zentralen paulinischen Versöhnungstextes. Er bestätigt, wie die Versöhnung mit Gott und die Versöhnung zwischen Menschen eng verbunden sind und wie das Wort von der Versöhnung (2.Kor. 5,19) konkret vermittelnd wirkt. Das Beispiel zeigt aber auch, dass Friede nur tragfähig ist, wenn der Konflikt offengelegt, notfalls mit scharfen Briefwechseln durchgestanden und Unrechttäter beim Namen genannt werden. Eindrücklich ist auch, wie die Gemeinde durch die erlebte Versöhnung frei wird zur Solidarität mit leidenden Nachbarn.

3. Etwa ein Jahr nach dem Konflikt in Korinth, also um 56 n. Chr., schrieb Paulus von Korinth aus an die Gemeinde in Rom, bevor er nach Jerusalem reisen und dort die Kollekte überbringen wollte (Röm. 15,25ff). Im Römerbrief ist der Konflikt weniger deutlich, da Paulus bei Abfassung des Briefes noch nie in Rom war, der Brief vielmehr die Basis für seine Reise dorthin legen sollte (Röm. 15,22ff). Der Brief hat deshalb eher theologisch-grundsätzlichen als ermahnend-anweisenden Charakter. In Rom war besonders der Konflikt zwischen den Sonderansprüchen der Judenchristen und der Ueberheblichkeit der Heidenchristen aktuell. Die Anfänge der Gemeinde waren judenchristlich, bis es unter Claudius zur Ausweisung der Juden und der Judenchristen aus Rom gekommen war (Apg. 18,2) und die Heidenchristen, die bisher in der Minderheit waren, die Gemeinde weiterführten. Kaiser Nero gestattete dann die Rückkehr der Juden und Judenchristen. Zur Zeit der Abfassung des Briefes bestand die Gemeinde aber vorwiegend aus Heidenchristen.

Der Dienst der Versöhnung des Paulus bestand nun darin, dass er in seinem Brief zunächst die Heiden und die Juden dem Gericht Gottes unterstellte (Röm. 1,18-3,20): Sie hätten einander nichts vorzuwerfen, ihre Werke seien gleichermassen gerichtet. Dann zeigte er die gemeinsame Basis für alle in der Gemeinde auf: Nur "der aus Glauben Gerechte wird leben" (Röm. 1,17; 3, 21-4,25). In Röm. 5-8 schliesslich zeigt Paulus die Wirkungen der neuen Gerechtigkeit Gottes. Das Wichtigste, die Versöhnung mit Gott, nennt er gleich am Anfang (5,1-11).

Mit diesem Aufbau qualifiziert Paulus die Versöhnung dreifach: 1. Versöhnung wird ermöglicht, indem zuerst die Werke aller in

ihrer Armseligkeit erkannt und gerichtet werden. 2. Versöhnung ist Folge der Rechtfertigung allein aus Glauben (Röm. 5,1) (349). 3. Versöhnung bewirkt Befreiung. "Wir rühmen uns Gottes durch unseren Herrn Jesus Christus, durch den wir jetzt die Versöhnung empfangen haben" (Röm. 5,11). E. Käsemann wies darauf hin, dass dieses Rühmen ein überschwenglicher (V. 20) Ausdruck menschlicher Würde und Freiheit ist (350), ein Akt der Befreiung, der den Menschen zum aufrechten Gang befähigt und ihm die verlorene Ebenbildlichkeit zurückgibt. Wiederum bestätigt sich die Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung (351), durch die die Gemeinschaft mit Gott wie die Gemeinschaft unter den eifersüchtigen und zerstrittenen Christen wiederhergestellt wurde.

4. Auch hinter den beiden deutero-paulinischen Versöhnungsstellen im Kolosser- und Epheserbrief steht unter anderem das Anliegen, Gemeindekonflikte durch Versöhnung zu lösen. Auch hier ist es der Auferstandene, der die Versöhnung in Kraft setzt. Die beiden Briefe stehen in einer gegenseitigen Verwandtschaft und Abhängigkeit. Beide sind möglicherweise von Paulus-Schülern verfasst worden, der Kolosserbrief vermutlich 60-80 n. Chr., der Epheserbrief Ende des 1. Jahrhundert.

   In den verschiedenen Gemeinden von Kleinasien, an die sich der Epheserbrief wandte, bildeten die Heidenchristen die Mehrheit. Die Auseinandersetzung mit Irrlehrern, die Christi Botschaft gesetzlich verstanden, dauerte weiter an. Obwohl der Verfasser keine bestimmte Nachricht an eine bestimmte Gemeinde wie Paulus nach Korinth sandte, setzte sich der Epheserbrief doch deutlich für eine Versöhnung zwischen Juden- und Heidenchristen ein. Durch Christus sind die Heiden, die einst Fernen, zu Nahen geworden (2,13), die Fremden zu Mitbürgern (2,19). Der trennende Zaun ist abgebrochen (2,14). Dabei wurde aus den verschiedenen Menschen ein neuer Mensch (2,15). Die Einheit von Juden- und Heidenchristen wird zum Modell für die Einheit der Kirche. Der Epheserbrief entwirft eine noch heute bedeut-

---

349 "Rechtfertigen und Versöhnen bedeuten inhaltlich dasselbe" (E. Käsemann: An die Römer, Tübingen 1974[3], 130; ebenso R. Bultmann, 1977, 285; ähnl. L. Goppelt, 1968, 156, für den aber "Rechtfertigung ... den verantwortlichen Einzelnen" anspricht, während "Versöhnung eine kosmische Weite hat."

350 E. Käsemann, 1974, 125.

351 Die andere Versöhnungsstelle im Römerbrief, die hier nicht weiter ausgeführt wird, geht sogar so weit, das Gericht über die Juden als Versöhnung für die Welt zu deuten, parallel zu Röm. 11,12, wonach "ihre Verfehlung der Reichtum der Welt" geworden ist.

same Sicht dieser Einheit (Eph. 4,1-16, in einer gewissen Nähe zu 1.Kor. 12,12ff): Sie ist ein Leib, dessen Zentrum Christus ist. So ist die Versöhnungstat des Gekreuzigten und Auferstandenen Grundlage der Einheit der Kirche. Ekklesiologie ist in der Christologie begründet.

5. In der Gemeinde in Kolossä bestand der Konflikt in der Auseinandersetzung mit Synkretisten, die neben Christus auf die kosmischen Mächte und Gewalten (Kol. 1,16) vertrauten. Der Konflikt wird nicht durch eine Versöhnung mit den Synkretisten, sondern ihre scharfe Ablehnung gelöst (2,8ff). Herausgefordert durch die Synkretisten wird im zentralen Hymnus (1,15-20) die kosmische Dimension der Versöhnung dargelegt. Alle Gewalten der Natur und des Kosmos, die Sterne und die geistigen Wesen, alle gesellschaftlichen Mächte und psychischen Kräfte, alles was sichtbar oder unsichtbar ist, ist von Jesus Christus geschaffen (1,15f). Er ist das Haupt der Kirche (1,18) und in ihm hat Gott Wohnung genommen "mit der ganzen Fülle seiner Macht" (1,19). Die Versöhnung bekommt dabei Geltung über den Bereich der Kirche hinaus für die ganze Welt, auch die Natur. H.J. Gabathuler hat allerdings darauf hingewiesen, dass es "nicht das Anliegen des Verfassers ist, Christus prinzipiell als Herrn des Kosmos, als Kosmoskrator zu bezeichnen" (352). Christus sei zwar Herr über den Kosmos (353), Herr über die Mächte (354) und Herr über die Kirche (355), er sei aber "Kosmokrator, insofern er über die Gemeinde die Welt beherrscht" (356). Versöhnung geschieht nach dem Kolosserbrief, "indem die Gemeinde in der Mission den Kosmos für Christus erobert" (357). Durch die weltweite Mission wird somit der Dienst der Versöhnung nicht nur zum Dienst in der Kirche, sondern in der Welt (358). Die Kirche hat einen Versöhnungsauftrag in der ganzen (359) Welt.

---

352 H.J. Gabathuler: Der Christus-Hymnus Col. 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre, Zürich 1965, 167. Vergl. auch E. Schweizer: Versöhnung des Alls, in: ders.: Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 164-178. Ob dies Anliegen eines vorkolossischen Hymnus gewesen sei, ist umstritten. Vergl. zur redaktionsgeschichtlichen Frage E. Schweizer, 1982, 122-163.

353 H.J. Gabathuler, 1965, 150-168.

354 Ebd., 168-174.

355 Ebd., 174-183.

356 Ebd., 167.

357 Ebd., 148.

358 Besonders seit der 3. Vollversammlung des Oekumenischen Rates der Kirchen in Neu Delhi 1961 wurde in der ökumenischen Theologie die Oeffnung zur Welt und die Einheit der Kirche

Heute könnte der Kolosser-Hymnus eine besondere Bedeutung er langen für die ökologische Theologie: Christi Macht über alle Mächte, auch die Natur, heisst Verantwortung für und Dienst an der Natur, da Christi Macht ja Dienst für den andern heisst. Die Natur ist in Christi Versöhnungsgeschehen eingeschlossen (Röm. 8,19ff). Ebenfalls bedeutsam ist die Stelle z.B. für die Gespräche Kirche-Wirtschaft: Weil Christus Herr über alle Mächte ist, gibt es keine Eigengesetzlichkeiten und Sachzwänge mehr, die nicht auch vor Christus verantwortet werden müssen. Die Christen und Kirchen können ihren Auftrag in der Welt nur wahrnehmen, wenn sie selbst einzig an Christus als den Kyrios gebunden und selbst in ihm versöhnt sind (Kol. 1,18). So wird die Kirche zum Lehrstück für den Dienst der Versöhnung in der Welt.

5.2.4.3 Sendung zum Dienst in der Welt

"Das war das Endziel und der Endzweck der Auferstehung Jesu und ihrer Zeugenschaft: Sein Ausgang in die Welt, in alle Welt, wie auch die in diesem Ereignis sich offenbarende Versöhnung die Versöhnung der Welt und nicht bloss die Befriedung des Schärleins der an ihn Glaubenden gewesen war" schreibt K. Barth (360). Befreiende Versöhnung ist nicht nur und nicht primär eine innerkirchliche Angelegenheit. Mission heisst Sendung zum Dienst der Versöhnung in der Welt. Diese Sendung hat folgende Merkmale:

1. Der Auferstandene und Erhöhte sendet uns durch den Heiligen Geist, der uns zum Dienst befähigt (361).

2. Wir sind Gesandte in alle Welt, wie schon der Missionsbefehl sagt (Mt. 28,19f). Damit wird die von Jesus praktizierte Grenzüberschreitung (362) bestätigt. Wir können damit den Ort und die Zeit des Dienstes der Versöhnung nicht wählen, sondern müssen ihn überall dort leisten, wo er nötig und durch uns möglich ist.

---

immer wieder mit dem Kolosser-Hymnus begründet. Vergl.: Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die 3. Vollversammlung des OeRK, Stuttgart 1962, 130ff; Th. Ahrens: Die ökumenische Diskussion kosmischer Christologie seit 1961 (Diss. vervielfältigt), Lübeck 1969.

359 Das Wort "ganz" und "alle" wird in Kol. 1,15-20 sechsmal betont.

360 K. Barth: KD IV/3, 350; Zur Sendung der Kirche vergl. KD IV/3, § 72; J. Moltmann, 1975, 21ff, 222ff.

361 K. Barth: KD IV/3, 78.

362 Vergl. Kp. 5.2.2.5.

3. Dieser Grenzüberschreitung entspricht aber auch eine Grenze (363). Wir sind Gottes Gesandte (2.Kor. 5,20; Eph. 6,20) und Mitarbeiter (1.Kor. 3,9), aber nicht die eigentlichen Schöpfer der Versöhnung. Sendung heisst pflanzen und begiessen, aber der Auferstandene lässt Versöhnung wachsen (1.Kor. 3,6). Wir sollen alles in unserer Macht stehende für die Versöhnung tun, ob sie aber gelingt, liegt nicht in unseren Händen. Wir schaffen damit auch nicht das Reich Gottes, aber wir können Werkzeuge sein, durch die das Reich Gottes in Ansätzen schon gegenwärtig wird.

4. Sendung heisst nicht Sendung zur Herrschaft, sondern zum Dienst. Besonders Paulus spricht vom Dienst (Röm. 6,12; 2. Kor. 2-6; Kol. 1,24) und wiederholt damit die Grundrichtung von Jesu ganzem Leben, der gekommen ist zu dienen und nicht sich bedienen zu lassen (Mt. 20,28). In der Hingabe zeigt sich der Dienstcharakter der Sendung.

5. Dieser Dienst hat einen dreifachen Inhalt: Der Auferstandene als der Befreite befreit uns und sendet uns als Befreite zum Dienst der Befreiung. Der Auferstandene als der gerichtete Richter richtet uns (auf Vergebung hin) und sendet uns zum Dienst des Aufdeckens von Unrecht (nicht aber zum Dienst des Richtens). Der Auferstandene als der Versöhnte versöhnt uns und sendet uns als Versöhnte zum Dienst der Versöhnung.

6. Wir sind gesandt zu einem Dienst in vielfachen Formen (364). a) Befreiende Versöhnung geschieht durch den Dienst der Verkündigung, indem das Wort der Versöhnung (2.Kor. 5,19) weitergegeben wird. Das Wort der Versöhnung ist dabei nicht das versöhnliche Wort, sondern die Botschaft von der schon vollzogenen Versöhnung (365), die auch Versöhnung zwischen Menschen bewirkt. b) Der Zeugendienst (366) bezeugt die geschehene Versöhnung, hat aber auch eine Zeugenfunktion in Konfliktsituationen: Sendung heisst präsent sein in Konfliktsituationen, um allein schon als Beobachter Zeuge zu sein, wenn Unrecht geschieht. c) Der Dienst der Diakonie ist für die Versöhnung unabdingbar, weil er Menschen aus Elend und Leiden zu befreien hilft. d) Sendung heisst Dienst der Prophetie und des Wächteramtes, der die Beziehung der Ereignisse und Konflikte zum Reich Gottes erkennt, damit das Wesen der Konflikte aufdeckt und die Voraussetzung für ein auf das Reich Gottes ausgerich-

---

363 K. Barth: KD IV/3, 954ff.
364 Ebd., 979-1034.
365 R. Bultmann, 1977, 286.
366 K. Barth: KD IV/3, 953f.

tetes Handeln schafft (367). e) Der Dienst der Tischgemeinschaft und Abendmahlsgemeinschaft ist konkreter Ausdruck der Versöhnung durch den Gekreuzigten und Auferstandenen. Gemeinschaft und Angenommensein können erfahren werden.

7. Der Dienst für die Welt ist wichtiger als der persönlich-religiöse Dienst im Sinne innerer Gottesverehrung und Frömmigkeit. Allein schon der neutestamentliche Gebrauch des Wortes Dienst lässt dies deutlich erkennen (368). Darin spiegelt sich nochmals die Hingabe Jesu für andere. Der Dienst für die Welt heisst Parteinahme für die Armen, indem man den Dienst leistet, den die Deklassierten normalerweise leisten (369).

5.2.4.4. Befreiung aus Trägheit, Angst und Resignation

Wer sich als Mitarbeiter der "Jesus-Bewegung" auf das Reich Gottes hin versteht und für Versöhnung einsetzt, erfährt, was die Jünger Jesu erfahren haben: Neben Hoffnung und Kraft auch Trägheit, Angst und Resignation. Das Leben der Jünger wäre ohne diesen Dienst bequemer, geruhsamer, gesicherter gewesen. Sie kannten auch die Angst, an den Rand der Gesellschaft gedrängt (Joh. 12,42) oder gar zum Märtyrer (Apg.6,28ff) zu werden. Sie kannten die Resignation und Anfechtung.

Trägheit, Angst und Resignation unterstehen dem Gericht (1.). Christus befreit aber auch davon (2.). Gleichzeitig bleiben sie erfahrbare Realität (3.):

---

367 In Anlehnung an die Definition des prophetischen Handelns bei K. Barth: KD IV/3, 1026.

368 Im Neuen Testament bezeichnen drei Ausdrücke das Dienen (TBLNT, Band 1, 185-194): Diakonia ist die persönliche Hilfe für den Andern. Latreia ist die innere Haltung der Gottesverehrung, der Gottes-Dienst, auch der kultische Dienst. Leiturgia bezeichnet den hohepriesterlichen Dienst Christi, bei Paulus auch den freiwilligen Liebesdienst für die Gemeinschaft. Die Wortgruppe Diakonia wird im Neuen Testament am häufigsten verwendet, besonders bei Paulus. Damit wird im Neuen Testament die Richtung des Dienstes wesentlich aus der Vertikalen in die Horizontale verlegt, vom Altar zum Menschen.

369 Das Neue Testament wählt nicht Leiturgia zum zentralen Begriff, das im profanen Griechisch an die Ehrendienste für das Gemeinwohl erinnerte, sondern Diakonia, das den von Griechen verachteten Dienst am unteren Rand der Gesellschaft bezeichnet.

1. Trägheit ist Sünde (370). Sünde heisst nicht nur tun, was man nicht hätte tun sollen, sondern heisst ebenso unterlassen, was man hätte tun sollen. Trägheit findet sich ab mit Unfreiheit, Ungerechtigkeit und Unfrieden. Ebenso ist Angst Sünde. Angst rechnet noch mit den Mächten der Welt, obwohl Christus sie schon entmachtet und entwaffnet hatte (Kol. 2,15). Gerade in der Angst spüren wir, wie unfrei wir von uns selbst sind. Auch Resignation ist Sünde, denn sie rechnet nicht mehr mit Gottes Schöpfer- und Befreiungskraft und misst die Zukunftschancen nur an den menschlichen Möglichkeiten. Träge, Aengstliche und Resignierte sind den Todesstrukturen dieser Welt, den Gesetzmässigkeiten des Todes noch verhaftet. Paulus sagt, wir seien noch Knechte der Sünde zum Tode (Röm. 6,16), d.h. wir stehen immer noch im Dienst der entfremdeten Welt (371).

2. Jesus Christus als der Auferstandene befreit aus der Sünde von Trägheit, Angst und Resignation. Während sich der Träge seiner Verantwortung gegenüber dem Mitmenschen entzieht, befreit Christus zur Verantwortung für den Anderen. Nachdem Christus aus seiner eigenen Angst am Kreuz befreit wurde (Heb. 5,7), hat er die Angstmechnismen der Welt überwunden und uns damit aus unserer Angst befreit (Joh. 16,33). Nachdem Christus gezeigt hat, dass der Tod keine Macht mehr über ihn hat (Röm. 6,9) entmachtet er auch die Resignation. Paulus triumphiert überschwenglich: "Tod, wo ist dein Sieg. Tod, wo ist dein Stachel?" (1.Kor. 15,56).

3. Dennoch gehören Trägheit, Angst und Resignation unlösbar zum Dienst der Versöhnung. Gerade wer diesen Dienst leistet, muss mit ihnen rechnen. Sie treten häufig erst dann auf, wenn jemand diesen Dienst wagt. Zwar gehören sie zum Erfahrungsbereich aller Menschen, insbesondere aber der Christen, denn wer viel hofft, erlebt auch viel Resignation, wer viel wagt, erlebt auch viel Angst, wer viel Verantwortung übernimmt, erlebt auch viel Trägheit, wer viel glaubt, erlebt auch viel Zweifel. Wer sich für Befreiung und Versöhnung einsetzt, erlebt sie, aber sie nehmen ihn nicht mehr definitiv in Besitz. Der Stachel sitzt noch, hat aber sein Gift verloren. Trägheit, Angst und Resignation sind nicht mehr Grundkonstanten des Lebens, sondern begrenzte Phasen. Der Teppich des Lebens ist mehr und mehr durchwoben von den leuchtenden Farben der Verantwortung, des Wagemutes und der Hoffnung. Das Kreuz wird umrankt von den

---

370 So H. Cox: Der Christ als Rebell. Streitreden wider die Trägheit, Kassel 1967, 24-33.

371 Zur Sünde als Entfremdung: D. Sölle: Wählt das Leben, Stuttgart 1980, 33-68.

Blättern des Lebensbaumes (372). Der Lebensbaum wird damit zum Symbol der Auferstehung. Er könnte aber auch zum Symbol der Versöhnung und des neuen Lebens werden, wie der folgende Abschnitt zeigt.

5.2.4.5 Neue Schöpfung

Die Auferstehung Christi ist ein "schöpferischer Eingriff Gottes in die Welt des Todes" (373). Damit ist auch Christi befreiende Versöhnung ein schöpferischer Akt. Was heisst hier aber schöpferisch? Versöhnung heisst Neuschöpfung (374). Damit wird nicht der ursprüngliche Zustand vor dem Konflikt und die alte Schöpfung wieder hergestellt. Reconciliatio ist nicht mit restauratio oder Renaissance, mit Rückkehr zur guten alten Welt zu verwechseln (375). Sie hat vielmehr mit Umkehr zur Zukunft (376) zu tun. Durch die Versöhnung wird der Mensch "ein neues Geschöpf" (2.Kor. 5,17) und erlangt die neue Gerechtigkeit (2.Kor. 5,21). Schon beim Epheserbrief haben wir gesehen, dass die versöhnten Juden und Heiden nicht die alten Juden und Heiden bleiben, sondern zu einem geeinten "neuen Menschen geschaffen" werden (Eph. 2,15). Die Versöhnung öffnet gerade den Blick für die Grenzen und Mängel der alten Schöpfung (Röm. 1,18-3,20; 7,7-25). Der neue Wein der befreienden [illegible]hnung wird nicht in die alten Schläuche des versöhnlerischen Friedens gefüllt (Mk. 2,22). Es wird eschatologisch "alles neu" gemacht (Off. 21,5).

Wie aber ist das Verhältnis zwischen alter und neuer Schöpfung genauer zu bestimmen? G. Ebeling spricht von einer "Polarität, ...die zwischen Schöpfung und Versöhnung besteht, zwischen dem Leben Gottes, das zum kreatürlichen Leben führt und dem Leben Gottes, das zum Auferstehungsleben führt, zwischen der Schöpfermacht, die bis zu einem gewissen Grade auch die Vernunft als Allmacht beeindruckt und der Schöpfermacht, die als Allmacht der vergebenden und neuschaffenden Liebe in der Rechtfertigung des Gottlosen und im Erwecken der Toten zum Leben deshalb allein dem Glauben aufgeht, weil sie in Gestalt der Ohnmacht auftritt"

---

372 Der Lebensbaum ist nicht nur ein protologisches (Gen. 2,9), sondern auch ein eschatologisches Zeichen (Off. 22,2). In der zeitgenössischen Kunst wird das Kreuz Christi immer häufiger als Lebensbaum dargestellt, z.B. im Hungertuch von Jacques Chéry aus Haiti, das Brot für Brüder/Fastenopfer/Misereor 1983 verbreiteten.

373 H.J. Kraus, 1983, 423.

374 Zu Versöhnung und Schöpfung vergl. K. Barth, z.B. KD IV/3, 171ff; G. Ebeling, 1979, 357-360; A. Ganoczy, 1976, 163-180.

375 J. Moltmann: Umkehr zur Zukunft, München 1970, 14ff.

376 Ebd., 113-132.

(377). Ebeling betont, dass trotz dieser Polarität "in beidem aber dieselbe Allmacht und dieselbe doxa Gottes am Werke" ist (378). Dennoch besteht bei ihm die Gefahr einer dualistischen Schöpfungswirklichkeit, die die Einheit zu wenig deutlich machen kann. Die Einheit von alter und neuer Schöpfung wird dagegen im, meines Erachtens bedeutsamen, Ansatz von J. Moltmann aufgezeigt.

Er unterscheidet "zwischen der Schöpfung am Anfang, der fortgesetzten Schöpfung und der Vollendung der Schöpfung im Reich der Herrlichkeit", zwischen der "creatio originalis - creatio continua - creatio nova" (379). Die Schöpfung am Anfang ist nach den Schöpfungsberichten creatio ex nihilo. Die fortgesetzte Schöpfung ist einerseits "das kontinuierliche Erhalten der einmal geschaffenen Schöpfung" (380), was ökologisch wichtig ist, andererseits "Antizipation des die Schöpfung vollendenden Heils" (381), was als creatio anticipativa für das innovatorische Handeln wichtig ist. Die Bewahrung der geschaffenen Welt und die Vorbereitung ihrer Vollendung gehören nach Moltmann in der fortgesetzten Schöpfung unabdingbar zusammen (382). Die vollendete Schöpfung ist nicht erstarrt und abgeschlossen, sondern ewig lebendig und offen (383).

Was sind die ethischen Konsequenzen für den Dienst der Versöhnung?

1. Da Versöhnung im Rahmen der fortgesetzten Schöpfung ein Schöpfungsakt ist,ist es letztlich nicht der Mensch (als Geschöpf), der Versöhnung bewirkt, sondern Gott (als Schöpfer).

2. Für die Versöhnung zwischen Menschen heisst die creatio continua, dass wir als einmal geschaffene Menschen in unserer Eigenart, mit unseren körperlichen, geistigen und zum Teil den charakterlichen Bedingungen bestehen bleiben. Menschen - und sind sie noch so unmöglich - müssen auch nicht umgebracht werden, damit Friede möglich wird. Gott will Versöhnung mit den Menschen, so wie sie geschaffen sind, und deshalb sollen auch wir einander mit diesen "Rahmenbedingungen" annehmen (Röm. 15, 7). Die creatio anticipativa heisst aber zugleich Neuschöpfung. Die Sünde in uns, die zum Konflikt und zu Ungerechtig-

---

377 G. Ebeling, 1979, 360.
378 Ebd.
379 J. Moltmann: Gott in der Schöpfung. Oekologische Schöpfungslehre, München 1985, 214f.
380 Ebd., 216.
381 Ebd.
382 Ebd., 217.
383 Ebd., 220.

keit führte, wird überwunden und wir sollen uns gegenseitig helfen, sie zu überwinden. Die Konfliktpartner werden verändert und kehren nicht einfach zum Zustand vor dem Konflikt zurück.

3. Auch die Natur "seufzt" unter den Konflikten und ersehnt die Versöhnung (Röm. 8,18-23). Für die Versöhnung zwischen Mensch und Natur heisst die creatio continua, dass die von Gott geschaffene Natur in ihrer Fülle und in ihrem Artenreichtum bewahrt werden soll. Der Mensch hat nicht das Recht, im Namen von innovativer Neuschöpfung die geschaffene Schöpfung zu zerstören! Die creatio anticipativa heisst, dass auch die Natur im Evolutionsprozess und im menschlichen Handeln auf Vollendung hin, d.h. auf das Ziel eines versöhnten Zusammenlebens und -wirkens von Mensch und Natur, auf das Ziel "vollendeter Kommunikation untereinander" (384) verändert wird. Dienst der Versöhnung heisst gegenüber der Natur, die Tragik der zerstörerischen Fortschrittsgläubigkeit ebenso zu überwinden wie die Tragik heutiger Menschenfeindlichkeit und nostalgischer Naturromantik. Fortgesetzte Schöpfung heisst, die Einheit von "Bewahren und Bebauen" (Gen. 2,15) zu wahren, wobei die biblische Prioritätsfolge von "Bebauen und Bewahren" in der heutigen ökologischen Krise zu "Bewahren und Bebauen" umgekehrt werden muss.

5.2.4.6 Neuer Bund

Der Glaube an Jesus Christus den Versöhner und Vermittler erhält nochmals eine neue Dimension und Tiefe, wenn er mit dem Erfahrungsreichtum der Bundestheologie ausgedrückt wird. Der Auferstandene versöhnt, indem er einen neuen Bund zwischen Gott und den Menschen wie unter den Menschen ermöglicht. In der Versöhnungstat Christi erfüllt sich Gottes Bund. Zugleich ist sein Bund, nach K. Barth, "Voraussetzung der Versöhnung" (385). Was über die neue Schöpfung gesagt wurde, gilt auch für den neuen Bund. In Anlehnung an Moltmanns Unterscheidung von Schöpfung am Anfang, fortgesetzter Schöpfung und Vollendung der Schöpfung können wir einen Bund am Anfang, den fortgesetzten Bund bis zur Erfüllung im neuen Bund Jesu Christi und die Vollendung des Bundes unterscheiden.

1. Der Bund am Anfang ist der Versuch Gottes, die durch den Sündenfall eingeleitete und im Konflikt zwischen Kain und Abel

---

384 Ebd., 220.

385 K. Barth: KD IV/1, § 57.2: Der Bund als Voraussetzung der Schöpfung (22-71).

mythologisch erstmals drastisch deutlich gewordene Spirale von Feindschaft, Gewalt und Zerstörung zu durchbrechen. Gottes Bund mit Noah (Gen. 6,18; 9,8ff) ist sein erstes Versöhnungsangebot, das er mit dem Zeichen des Regenbogens bekräftigt.

2. Fortgesetzte Bundesschlüsse wurden immer wieder nötig, weil Menschen den Bund immer wieder gebrochen hatten. Gott fand sich aus seiner Treue, seinem Erbarmen und seinem hartnäckigen Willen, nicht ohne die Menschen leben zu wollen, bereit, immer wieder neu einen Bund zu schliessen: Mit Abraham (Gen. 17,2), bestätigt mit den Zeichen der Beschneidung, mit Mose bei der Erneuerung der Gesetzestafeln (Ex. 34,27), mit Josua (Jos. 24, 1), mit dem Volk Israel nach dem Exil (Jer. 31,31) mit dem Zeichen des wiederaufgebauten Tempels und anderes.

   Alle diese Bünde wurden von Gott immer für ewig, d.h. mit grösster Verbindlichkeit und Ernsthaftigkeit geschlossen und doch immer wieder gebrochen. Als letztes Mittel setzte sich Gott in Christus selber ein. Christus ist der Mittler des Bundes (386). An zentraler Stelle sprechen besonders die vier Abendmahlstexte des Neuen Testaments (1.Kor. 11,25; Mk. 14,24; Mt. 26,28; Lk. 22,20) vom neuen Bund, der mit Christi Tod besiegelt wird. Daneben beschreibt besonders der Hebräerbrief Christi Versöhnungstat als Erneuerung des Bundes (Heb. 8, 1ff). So wird im Werk Jesu Christi auf menschlicher Seite der Bund erfüllt, der vom Menschen immer wieder gebrochen wird (387). Dieser neue Bund beinhaltet eine intensive Erweiterung des alttestamentlichen Bundesbegriffes (388). Er ist nicht einfach eine Wiederherstellung des Reiches des alten Israel, wie manche erwartet hatten (Apg. 1,6ff). Insbesondere wurde der neue Bund universal. Er schloss auch Heiden, d.h. alle Menschen bis hin zu den Feinden ein. Zudem basiert dieser neue Bund auf dem Geist, nicht auf dem Buchstaben des Gesetzes (2. Kor. 3,4ff). Deshalb kann der neue Bund schlicht als der "bessere Bund" (Heb. 7,22) bezeichnet werden. Dennoch wird der alte Bund nicht einfach aufgehoben. Israel konnte trotz seiner Untreue den Bund nicht aufheben (Gal. 3,15ff). Der alte Bund wird im neuen insofern bewahrt, als Israel im neuen Bund dazugehören kann. So Wie bei der fortgesetzten Schöpfung nach Moltmann die alte Schöpfung bewahrt und zugleich antizipativ überwunden wird, so wird im Bund des Auferstandenen der alte Bund mit Israel teilweise bewahrt und zugleich antizipativ entscheidend erweitert.

---

386 K. Barth: KD IV/1, 35.
387 K. Barth: KD IV/1, 94.137.144f; IV/2, 148.168.
388 K. Barth: KD IV/1, 32f; ebenso H.J. Kraus, 1983, 413.

3. Die Vollendung des Bundes geschieht am Ende der Zeit, wenn die ganze Schöpfung von versöhnender Befreiung, Gerechtigkeit und Gottes Geist erfüllt ist. Der vollendete Bund ist keine Erweiterung des neuen Bundes Jesu Christi, denn in diesem ist der ganze Bund schon offenbar geworden (389) und er bedarf keiner Erneuerung. Der neue Bund wird dann aber umfassend Wirklichkeit.

Indem der Bund in dieser dreifachen Gestalt dargelegt wird, wird deutlich, dass Bund nicht ein Zustand, sondern ein Weg und ein Prozess ist, wie auch Schöpfung, Gerechtigkeit, Freiheit, Versöhnung und Schalom (390).

Im Bund sind Versöhnung, Befreiung und Gericht verbunden. Schon der Auszug aus Aegypten und damit das grundlegende Befreiungssymbol der Juden und Christen ist im Bund Gottes begründet: "Gott gedachte seines Bundes mit Abraham, Isaak und Jakob und wollte sich um die Israeliten kümmern" (Ex. 2,24f). Auch der neue Bund des Gekreuzigten und Auferstandenen bedeutet Befreiung von den Mächten der Welt (Kol. 1,16), den Mächten der Sünde (Röm. 5,9) und des Todes (Röm. 8,2). Zugleich ist der Bund vom Gericht nicht zu lösen. Der Noah-Bund ist die Antwort auf das Gericht der Sintflut, der Jeremia-Bund ist die Antwort auf das Gericht des Exils, der neue Bund Christi ist die Antwort auf das Gericht am Kreuz. Daran wird nochmals deutlich, dass das Gericht nicht Bestrafung und Zerstörung will, sondern als Wiederherstellung der Bundesordnung zu verstehen ist (391).

Welches sind die ethischen Folgen dieses Bundes für den Dienst der Versöhnung? Nur erste Andeutungen sind hier am Platz: Gottes Bund mit den Menschen ist ein einseitiger Schöpfungsakt. Menschen beantworten dieses Bundesangebot, indem sie gegenseitig untereinander einen Bund der Versöhnung schliessen. Zeigen wir es an Kain und Abel (392): Kains Urmord brachte Feind-

---

389 K. Barth: KD IV/1, 35.

390 Darauf hat besonders hingewiesen H. Falke (DDR): Gottes Bund mit dem wandernden Gottesvolk. Vortrag vor der Schweiz. Evang. Synode, 16.-19. Mai 1985 in Winterthur, vervielfältigt, 8-10; ders.: Mit Gott Schritt halten. Biblische Aspekte des Prozesses gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: Junge Kirche 5/1986, 260-267.

391 K. Barth: KD IV/1, 589ff.

392 Die folgende Deutung verdanke ich dem Pfarrer und Ikonen-Künstler Josua Boesch, der eine dreiteilige Ikone über die Versöhnung von Kain und Abel geschaffen und in einer Schrift

schaft und Gewalt in die Welt. Der Bund des Auferstandenen überwindet diesen Graben. Durch Christus gehen Kain und Abel die Augen auf und beide wollen neu werden. Kain schreit: Ich will nicht mehr unterdrücken. Abel schreit: Ich will nicht mehr als Opfer meines Bruders leben. So wie Christus der letzte Adam genannt wurde (1.Kor. 15,45), kann er als der neue, "letzte" Kain und Abel bezeichnet werden. Als der neue Kain ist er frei von der zerstörischen Handhabung der Macht. Als der neue Abel ist er der aufrechte Mensch, der sich nicht beugt unter das Joch eines andern, weder unter seine Meinung noch unter sein Urteil. Jesus war "ungebeugter Märtyrer und gewaltloser Mächtiger, stark in der Liebe und im Vergeben" (393). Durch Christi neuen Bund entdecken wir Kain und Abel in uns selbst, denn beide Seiten sind in uns. Indem wir Kain und Abel in uns versöhnen und durch Gottes Bundesangebot zu einem neuen Bund vereinen, werden wir frei zum Bund zwischen den Kains und Abels unserer Gesellschaft. Es ist ein "Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung" (394), der Parteinahme und Befreiung ebenso einschliesst wie Feindesliebe und Vergebung. Dieser Bund ist ein Weg des Volkes Gottes mit universalem Charakter.

Zusammenfassend zeigte der bisherige Weg von Kapitel 5: Versöhnung ist das notwendige theologische Interpretament für Vermittlung. Versöhnung ist der zentrale Inhalt des Reiches Gottes. Versöhnung ist in Jesus Christus eschatologische Wirklichkeit geworden. Leben, Hinrichtung und Auferstehung Jesu Christi zeigen je auf ihre Weise diese Versöhnung und bilden darin eine Einheit. Jesus Christus als Mittler und Versöhner ist dabei immer zugleich der Befreier und Richter. Befreiung und Urteil stehen aber ganz im Dienst der Versöhnung. Die durch Jesus Christus geschenkte Versöhnung und der damit wiederhergestellte Bund bilden Grundlage und inhaltliche Ausrichtung des Dienstes der Versöhnung - den man auch Dienst am Bund nennen kann -, den Christen aus Dankbarkeit in der Nachfolge leisten:

Im Einsatz für Befreiung und Versöhnung durch Parteinahme, Tischgemeinschaft oder wo nötig durch Verweigerung, durch Offenlegen von Unrecht, ohne dabei zu richten, durch versöhnenden Dialog und gewaltfreies Verhalten, durch Hingabe und Verzicht auf Sündenböcke, durch ein Leben, das befreit ist von Trägheit, Angst und Resignation.

---

erläutert hat: Das Triptychon von Kain und Abel in Marzabotto, Camaldoli 1985.

393 Ebd.

394 So der offizielle Titel des grossen ökumenischen Prozesses im Rahmen des OeRK, an dem zur Zeit gearbeitet wird. Vergl. Kp. 6.2.5.

Dieser menschliche Dienst ist aber nur möglich durch den Geist Gottes, der der Geist des Versöhners und damit der Geist der befreienden Versöhnung ist.

5.3 Befreiung, Gericht und Versöhnung durch den Heiligen Geist

Unsere Darstellung des Weges Jesu ging immer von der Annahme aus, dass er Massstab für heutiges Versöhnungshandeln bildet. Warum aber soll eigentlich ein historisch-partikulares Geschehen universale Bedeutung haben? Der Heilige Geist (395) ist es, der diese Brücke herstellt. Obwohl die Berufung auf die Heilige Geistkraft in der Geschichte immer wieder missbraucht wurde, für subjektivistische Willkür ebenso wie zur Rechtfertigung kirchlicher Lehrautorität (396), und obwohl die Berufung auf den Geist deshalb seit der Aufklärung anhaltender Kritik ausgesetzt war (397), muss der Dienst der Versöhnung nicht nur christologisch, sondern auch pneumatologisch verstanden werden. Der Geist Gottes ist dabei nichts Nebulöses, sondern als die von Gott ausgehende Macht ebenso präzis fassbar und zugleich unfassbar, wie das Leben, Leiden und Auferstehen des Jesus von Nazareth.

Primär interessiert uns die Bedeutung des Geistes für das Handeln der Kirchen. Die Pneumatologie ist notwendiges Bindeglied zwischen Christologie und Ekklesiologie (398). Zuerst wird das Wesen, dann werden die befreienden und versöhnenden Wirkungen des Geistes untersucht.

---

395 Zum neutestamentlichen Geistverständnis vergl. E. Schweizer: Art. Pneuma, ThW VI, 1959, 330ff; ders.: Heiliger Geist, Stuttgart 1978; E. Käsemann: Geist und Geistesgaben im NT, RGG,3.Aufl., Band 2, 1272-1279. R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, 1977, 7. Aufl., 155ff, 204ff, 332ff. Systematisch: H. Berkhof: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1968; O. Dilschneider (Hrsg.): Theologie des Geistes, Gütersloh 1980; Y. Congar: Geist und Heiliger Geist, CGG, Band 22, 76-116; J. Moltmann: Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980; G. Wenz, 1986, 355- 371; Ekklesiologisch: K. Barth: KD IV/1, § 62, IV/1, § 67, IV/3 § 72; J. Moltmann: Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975.

396 Vergl. H. Küng, 1974, 459.

397 Vergl. Y. Congar, CGG, 79-89.

398 Die Verknüpfung von Christologie, Pneumatologie und Ekklesiologie hat K. Barth durch seinen Aufbau von KD IV/1-3 wie keine andere Dogmatik vollzogen.

5.3.1 Das trinitarische Wesen des Heiligen Geistes

5.3.1.1 Der Geist als offene Tür zum Reich Gottes

Der erste Versuch Jesu, das Volk Gottes zu sammeln, war mit seinem Tod gescheitert. Der Hirt wurde geschlagen und die Herde zerstreut. Mit Ostern und Pfingsten erfolgte aber eine zweite Sammlung. Christus führte mit seinem Geist die Schar der zerstreuten Jünger und Jüngerinnen wieder zusammen. Die Sammlung der Gemeinde war und ist das Werk des Heiligen Geistes. An Pfingsten erlebten die Jünger und Jüngerinnen im Geist den Christus praesens. Damit hatten sie auch die Gewissheit, dass das Reich Gottes immer noch mitten unter ihnen sei. Nach Lukas deutete Petrus diesen Geist deshalb in seiner Pfingstrede mit einem Zitat aus Joel als eschatologische Gabe (Apg. 2,14ff). Als eine solche Gabe der Endzeit ist Gottes Geist "die offene Tür des Reiches Gottes" (399). Durch den Heiligen Geist geschieht nicht nur die Erkenntnis, sondern die Aneignung und Umsetzung der Versöhnung im persönlichen und gesellschaftlichen Leben (400). Der Geist ist die Kraft der Veränderung im Diesseits, weil im Geist der Gott Israels und der Gott Jesu seine diesseitige Kraft zeigt (401). Der Geist Gottes ist noch nicht die Erfüllung, aber ein Vorgeschmack des Reiches Gottes (Röm. 8,23; 2.Kor. 1,22; 5,5; Eph. 1,13; 4, 30). Er ist der Grund der Hoffnung auf umfassende Versöhnung (Röm. 15,13; Gal. 5,5).

5.3.1.2 Jesus Christus ist der Geist

Alle vier Evangelien berichten, dass Jesus bei seiner Taufe den Geist Gottes empfing (Mt. 3,16 par). Lukas berichtet zudem. Jesus sei mit dem Heiligen Geist gesalbt worden (Apg. 10,38; Lk. 4,17ff). Damit ist die Messianität Jesu erwiesen, denn nach alttestamentlicher Verheissung tritt der Befreier mit Gottes Geist gesalbt auf (Jes. 61,1). Die Vollmacht und Messianität Jesu ist nach der alttestamentlichen Geist-Messias-Verheissung also im Geist begründet (402). Daraus ergibt sich eine "pneumatologische Christologie" (403), aber ebenso eine christologische Pneumatologie. "Beides ist wahrzunehmen: Die christologische Verfassung der

---

399 H.J. Kraus, 1983, 450.

400 Für K. Barth geschieht durch Rechtfertigung, Heiligung und Berufung die Erkenntnis und Zueignung, durch den Heiligen Geist das Bekenntnis und Aneignung der Gnade Jesu Christi. (KD IV/1, 162).

401 H.J. Kraus, 1983, 454.

402 H.J. Kraus, 1983, 362; ähnl. J. Moltmann, 1980, 90.

403 H.J. Kraus, 1983, 362. Kritisch dazu W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, 1969, 3. Aufl., 120.

Pneumatologie ebenso wie die pneumatologische Verfassung der Christologie" (404). Besonders bei Paulus ist dieser Zusammenhang sehr deutlich. Der Heilige Geist ist der Geist Christi (Röm. 8,9; Gal. 4,6). "Der Herr ist der Geist" (2.Kor. 3,17; ähnlich 1.Kor. 15, 45) schreibt er den Korinthern. Gegen das enthusiastische Geistverständnis der Korinther macht Paulus somit Christus zum Kriterium des Geistes. Diese "entschlossen christologische Orientierung der Geistlehre" bei Paulus (405) hat also seine konkrete Funktion in der Kritik um den Enthusiasten. Der Geist Gottes wird damit der subjektivistischen Beliebigkeit entzogen.

Entsprechend ist die durch den Geist gewirkte Vermittlung und Versöhnung an Jesus von Nazareth zu messen. Die Wirkungen des Geistes (vergl. Kp. 5.3.2) müssen sich deshalb mit dem befrei-

---

404 G. Wenz, 1986, 357.

405 E. Käsemann, RGG, 3. Aufl., Bd. 2, 1274. Teile der feministischen Theologie möchten diese paulinische enge Bindung des Heiligen Geistes an Christus lockern: In ihrer teilweise berechtigten Kritik am Bild eines patriarchalen, männlich herrschenden Gottes suchen sie nach den weiblichen Zügen des Heiligen Geistes/der Heiligen Geistin: "Eher als zum Vater und zum Sohn haben feministische Theologinnen Zugang zu Gott dem Geist, der das Relationale (Bezogene) und Dynamische verkörpert und den Funken anzündet in dem, was sich zwischen Menschen ereignet...In der Tat: Feuer und Sturm, die Taube und der Tröster wecken in uns eher Gotteserfahrungen als die Bilder vom Vater und vom Logos. Ihnen verdanken wir Vitalität und neues Leben." (Catharina Halkes: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980, 42f. Zum feministischen Bild des Heiligen Geistes vergl. auch Elisabeth Moltmann-Wendel: Das Land, wo Milch und Honig fliesst. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985, 106ff, 202ff; R.R. Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer andern Theologie, Gütersloh 1985, 152ff, 161ff). Es ist berechtigt und notwendig, die weiblichen Züge der Geistkraft Gottes neu zu entdecken (z. B. in der Ostkirche wurde der Heilige Geist weitgehend als weiblich empfunden. Vergl. S. Boulgakof: Le paraclet, Paris 1946, 180), es wäre aber fatal, deshalb die "entschlossen christologische Orientierung der Geistlehre" abzubauen. Eine "pneumatologische Verfassung der Christologie" (G. Wenz) könnte aus feministischer Sicht eher dazu führen, die weiblichen Züge auch in der Christologie zu entdecken. Das "Relationale und Dynamische", das C. Halkes besonders beim Geist findet, ist ein besonderes Merkmal des trinitarischen Denkens, wie im nächsten Kapitel zu zeigen ist.

enden und versöhnenden Wirken Jesu Christi decken, können insofern auch knapper beschrieben werden. Trotz der Einheit von Christus und Geist sind beide aber doch auch verschieden. Das zeigt Johannes, bei dem der Geist von Jesus zeugt (Joh. 15,26) und als Beistand Jesus vertritt (Joh. 14,16). Der Geist verhindert auch eine neue Gesetzlichkeit, die Christus zum Gesetz machen will und befreit zum verantwortlichen Handeln in Freiheit (Röm. 8,2).

5.3.1.3 Trinitarische Versöhnungsbewegung

Das Werk von Gott-Vater, Gott-Sohn und Gott-Geist näher zu bestimmen, ist nicht nur spekulative Spielerei, sondern hat deutlich heilsökonomische (406), ethische (407) und gesellschaftspolitische (408) Auswirkungen. Es ist hier nicht der Ort, die Stellung des Heiligen Geistes im Rahmen der Dreieinigkeit Gottes näher zu bestimmen (409), aber die ethische Bedeutung des trinitarischen Denkens für den Dienst der Versöhnung soll wenigstens angedeutet werden. Bedeutsam ist der Ansatz von H.J. Kraus, für den die Trinität Gottes "Selbstmitteilung seines Namens in der Geschichte seines Kommens" ist (410). Er weist die altkirchliche metaphysisch-vertikale "spekulative Gottesidee" und damit auch die Zwei-Naturen-Lehre ab und entwickelt die Trinität von der "Horizontalen der Verheissungsgeschichte" des Reiches Gottes her (411). Trinitarisches Denken ist damit nicht mehr eine dem biblischen Denken fremde Spekulation, sondern direkter Ausdruck der Geschichte Gottes mit seinem Volk bis zur Gegenwart. Damit besteht auch ein Zusammenhang zwischen Trinität und Bund: Die kom-

---

406 Besonders in der ökonomischen, auf die Heilsgeschichte bezogenen Trinitätslehre, wie sie erstmals von Irenäus konzipiert und vor allem von der Ostkirche aufgenommen wurde.

407 Vergl. J.M. Lochman: Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre, EvTh 3/1975, 237-248.

408 Z.B. J. Moltmann, 1980, 207ff.

409 Zur neueren ökumenischen Diskussion vergl. L. Vischer (Hrsg.): Geist Gottes - Geist Christi, Beiheft 39 OeR 1981; N.A. Nissiotis: Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog, Stuttgart 1968, 19-63. Zur Grundstruktur des theologischen Ansatzes wurde das trinitarische Denken in der neueren Theologie besonders bei K. Barth, der die Trinität an die Spitze seiner Dogmatik stellte (KD I/1, 311-514), und J. Moltmann, der eine trinitarische Kreuzestheologie (1972), eine trinitarische Ekklesiologie (1975, 66ff), eine trinitarische Gotteslehre (1980) und eine trinitarische Schöpfungslehre (1985) entwickelt hat.

410 H.J. Kraus, 1983 148, ähnl. 73ff, 76ff, 363ff.

411 Ebd., 363.

munikative lebendige Einheit Gottes in seiner Dreiheit findet ihren sichtbaren Ausdruck im Bund Gottes mit den Menschen. Dieses Verständnis der Trinität ist folgerichtiger Ausdruck der systematisierten biblischen Geschichte der Versöhnung, die die Grundstruktur unserer Ueberlegungen bildet (412). So wird mit der Trinität Gottes nichts Neues zugefügt, sondern "nur" nochmals die von Gott durch seinen Sohn im Geist geschenkte Versöhnung gepriesen (413).

Wenn Gottes Versöhnungshandeln in der Geschichte trinitarisch verstanden wird, hat das allerdings Auswirkungen auf den menschlichen Dienst der Versöhnung (414):

1. Trinitarisches Denken heisst Bewegung und Lebendigkeit. Die "trinitarische Geschichte Gottes...ist die aus sich heraus bewegte Lebendigkeit Gottes selbst (415). Gottes Erkenntnis gleicht dem Flug eines Vogels und ist immer in Bewegung (416). Deshalb ist auch Versöhnung ein lebendiger Prozess in der Hin- und Herbewegung von Befreiung, Gericht und Versöhnung. Versöhnung, die nicht trinitarisch verstanden wird, erstarrt zum versöhnlerischen Dogma.

2. Trinitarisches Denken ist ein "Denken in Beziehung und Gemeinschaft" (417), ein integrierendes statt partikulares Denken (418). Die Dreiheit Gottes in seiner Einheit zeigt den Beziehungscharakter aller Dinge. Gott ist deus relationalis und nicht deus absolutus. Die Einheit in der Dreiheit weist auf die Einheit der Welt wie auf die Einheit der drei Zeiten, die in der Trinität versöhnt werden.

3. Trinitarisches Denken bringt die hingebende Liebe Gottes zum Ausdruck. Gott lebt nicht für sich, sondern für andere. Diese

---

412 Vergl. 5.2.1.3.

413 "Ueber Gottes inneres Wesen, die immanente Trinität, kann man letztlich nur anbetend, doxologisch sprechen" (D. Ritschl, OeKL, 1177ff, hier 1180). Vergl. Röm. 11,36.

414 Deshalb bezeichnet J. Moltmann seine Trinitätslehre als "soziale Trinitätslehre" (1980, 35).

415 J. Moltmann, 1975, 68.

416 So K. Barth: Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Band 1, München 1962, 9ff.

417 J. Moltmann, 1980, 35, vergl. auch P. Lehmann: Ethik als Antwort. Methodik einer koinonia-Ethik, München 1966. Lehmanns Grundlage ist der "Beziehungsfeld-Charakter der christlichen Ethik" (11). Folgerichtig spricht er von der "trinitarischen Grundlage der Ethik" (97ff).

418 J. Moltmann, 1975, 67ff.

Pro-Existenz ist Ausdruck der Liebe. "Trinität meint einen Gott, der, weil er wesenhaft Liebe ist (1.Joh. 4,8), Liebe auch praktiziert als dreieinige Liebesgemeinschaft...Gott wird als Gemeinschaft gedacht, in der alle alles miteinander teilen" (419).
So ist Trinität Ausdruck der Liebe und Liebe ist trinitarisch zu denken. In der liebenden und versöhnenden Hingabe begreifen Menschen, "dass sie erst in ihrer freien Zu-neigung zu einander zu ihrer eigenen Wahrheit kommen" (420).

4. Trinitarisches Denken ist eine Kritik am christlichen, politischen und klerikalen Monotheismus (421). "Monotheismus ist Monarchismus" (422) und die göttliche Alleinherrschaft wird ihrerseits immer wieder zur Legitimation irdischer Herrschaft und Hierarchie benützt. Deshalb ist die Trinitätslehre "wahre theologische Freiheitslehre" (423), indem sie von Monarchismus und Hierarchie befreit. Wenn der Dienst der Versöhnung in der Trinität Gottes verwurzelt ist, wird er deshalb Hierarchien abbauen und von Monarchien oder sonstigen Mono-Strukturen befreien.

5.3.1.4 Unverfügbarkeit und Zuverlässigkeit des Geistes

Der Wind weht, wo er will (Joh. 3,8) ist der weitaus bekannteste Satz über den Heiligen Geist. Damit wird die Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes begründet, manchmal mit dem vorwurfsvollen Unterton der Willkür und Unberechenbarkeit Gottes. Dahinter verbirgt sich die Frage: Wer erhält Gottes Geist? Für uns heisst die Frage: Wer hat durch die Heilige Geistkraft die Kraft und Vollmacht, den Dienst der Versöhnung zu leisten?

Im Neuen Testament geben Paulus, Lukas und Johannes verschiedene Antworten. Paulus betont eine zweifache Unverfügbarkeit des Geistes (424). Die in der Lebenspraxis Jesu sichtbar gewordene Grenzüberschreitung führt Paulus dazu, gegen die jüdische Gesetzlichkeit festzuhalten, Gottes Geist sei nicht an Herkunft, Bildung, Beschneidung und Gesetz gebunden, sondern grundsätzlich allen Menschen zugänglich (Röm. 3ff). Andererseits warnt Paulus die

---

419 K. Marti: Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1979, 119f; J. Lochman, 1975, 237-248, spricht von der Personalität, Sozialität und Mitleidenschaft als den drei Aspekten der Trinität Gottes, die in der Liebe konvergieren.
420 J. Moltmann, 1980, 16.
421 Ebd., 144ff, 207ff, 217ff.
422 Ebd., 207.
423 Ebd.
424 E. Käsemann, RGG, 3. Aufl. Bd 2, 1274ff.

hellenistischen Enthusiasten, den Geist als unverlierbaren Besitz und übernatürliche Geistesgaben als Ausweis des Göttlichen zu betrachten. Kriterium der Geistkraft ist, ob sie an Christus gebunden (2.Kor. 3,17) ist und ob sie dem Aufbau der Gemeinde und ihrer Einheit (1.Kor. 12,7) dient.

Für Lukas ist der Geist Gottes selbstverständliche Folge des Gläubigwerdens und der Taufe (Apg. 2,38f; 9,31; 10,44; 19,6). Gleichzeitig ist er schon stärker als bei Paulus klerikalisiert, d.h. an Amt und Kirche gebunden (Apg. 15,28; 20,28), zugleich aber unkäuflich, wie die Absage an den Kaufversuch des Simon Magus zeigt (Apg. 8,13ff).

Für Johannes ist der Geist nur denen verheissen, von denen Jesus Abschied nimmt (Joh. 14,26). Der Geist ist nicht an das Amt gebunden (1.Joh. 2,20), aber auch nicht für die Welt bestimmt.

Dass der Geist die "dem Menschen nicht verfügbare, ganz von Gott her einbrechende Wunderkraft" (425) und zugleich Gottes universal wirkende Macht ist, hat Paulus am deutlichsten erkannt. Diese Unverfügbarkeit und Universalität ist aber nicht Willkürlichkeit und Unverbindlichkeit. Sie ist vielmehr verknüpft mit Gottes Zuverlässigkeit und geschichtlicher Konkretheit. Zuverlässigkeit heisst, dass Gott "in seinem Geist nicht nur Blitzbesuche veranstaltet und abrupt je neue Begegnungen herbeiführt" (426), sondern dass Gott treu und beständig in seinem Volk wohnen will (Joh. 14,23; 2.Kor. 6,16; Off. 21,3). Was Gott zusagt, das hält er gewiss (Ps. 33,4).

Für den Dienst der Versöhnung heisst das, wenn er vom Geist Gottes gewirkt sein soll:

1. Universalität: Jeder ist an seinem Ort und mit seinen Gaben zum Dienst der Versöhnung gerufen und soll um den Geist dazu bitten.

2. Personelle Unverfügbarkeit: Der Geist weht, wo er will. Der Dienst der Versöhnung ist personell nicht an Aemter und Beauftragungen gebunden. "Der Geist Gottes kann in seiner Wirksamkeit von der Kirche nicht beschränkt werden" (427). Die strukturellen Voraussetzungen der kirchlichen Aemter sind manchmal für den Dienst durchaus förderlich, manchmal aber auch hinderlich.

---

425 E. Schweizer, ThW IV, 430; ähnlich ders. 1978, 172.
426 H.J. Kraus, 1983, 455, 470.
427 H. Küng: Die Kirche, München 1967, 212.

3. Zeitliche Unverfügbarkeit: Ob und wann sich Versöhnung ereignet, ist nur sehr beschränkt berechenbar. Der Geist und damit die Versöhnung bleiben Gnade.

4. Treue: Sogleich muss die Unverfügbarkeit aber in Beziehung zur Treue der trinitarischen Geistkraft gesetzt werden. Christus als Geistkraft arbeitet durch die Menschen beharrlich an der Vollendung der Versöhnung. Sie lässt uns für unseren Dienst nicht im Stich.

5. Getrieben sein: Wie schon die alttestamentlichen Propheten werden auch heute Menschen vom Geist Gottes getrieben und gedrängt (Röm. 8,14; 2.Pet. 1,21). Der Dienst der Versöhnung ist nicht der eigenen Lust und Beliebigkeit unterstellt, sondern ist eine unausweichliche Verpflichtung für die, die vom Geist getrieben sind. Dafür ist es nötig, dass sich Einzelpersonen zeitlich und innerlich für solche, oft plötzlich nötige Dienste verfügbar halten und dass auch kirchliche Strukturen entsprechend flexibel gestaltet werden, damit diese Verfügbarkeit möglich wird. Die Unverfügbarkeit des Geistes und die Verfügbarkeit der Menschen gehören zusammen.

5.3.2 Das versöhnende Wirken des Heiligen Geistes

Die Geistkraft Gottes offenbart über den Dienst der Versöhnung nichts Neues gegenüber dem, was Leben, Hinrichtung und Auferstehung Jesu schon gezeigt haben, aber sie macht den Zuspruch wie den Anspruch gegenwärtig wachsam. Die von der trinitarischen Geisteskraft bewirkte Bewegung auf Versöhnung hin besteht wiederum aus der Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung.

5.3.2.1 Befreiung zu einem neuen Lebensstil

Der Heilige Geist befreit zu einem neuen Lebensstil. Der Lebensstil umfasst nicht nur ökologisch und entwicklungspolitisch verantwortliches Handeln (428), sondern betrifft sämtliche Bereiche des Lebens. Paulus spricht vom Wandel im Geist und vom neuen Leben als Wirkung des Geistes (Röm. 6,1ff; 8,1ff; Gal. 5, 13ff), von den Charismen als Gaben des Geistes (1. Kor. 12,8) oder von den Früchten des Geistes (Gal. 5,22) (429).

Nehmen wir als typisches Beispiel den Tugendkatalog in Gal. 5, 22f: "Die Frucht des Geistes aber ist Liebe, Freude, Friede,

---

428 Vergl. dazu Ch. Stückelberger, 1979, 59-113.

429 Zur pneumatologischen Begründung der Ethik bei Paulus vergl. W. Schrage, 1982, 167ff; S. Schulz, 1987, 348-357.

Langmut, Freundlichkeit, Gütigkeit, Treue, Sanftmut, Enthaltsamkeit." Diese Tugendkataloge (vergl. z.B. auch 2.Kor. 6,6; Eph. 4,2f; Kol. 3,12f; 1.Tim. 4,12; 6,11; 2.Tim. 3,10; 1.Petr. 3,8; 2. Petr. 1,5ff, indirekt auch 1.Kor. 13,4ff) müssen von ihrer moralisch-individualistischen Auslegung befreit werden. Auch wenn Paulus in seinen Katalogen traditionelle Formulierungen übernimmt, müssen sie vom Leben Jesu her interpretiert werden:

Die Frucht des Geistes (430) ist Liebe. Liebe ist die Zusammenfassung des Lebenswerkes und der Botschaft Jesu. Freude: Sie ist Ausdruck der eschatologischen Gewissheit Jesu, dass das Reich Gottes in ihm schon angebrochen ist. Friede: Er kann auch von Paulus nur im umfassenden Sinn des Schalom verstanden worden sein (431). Langmut: Sie meint jene aktive Feindesliebe, die den längeren Atem hat als der Feindeshass (432). Freundlichkeit/Milde: Sie ist alles andere als ein unverbindlich mildes Lächeln, das der Angst vor Parteinahme entspringt, sondern entspricht dem Erbarmen und der Güte Gottes (Röm. 2,4), der sich in Jesus für die Armen eingesetzt hat, aber auch die Reichen retten will (433). Güte/Gutsein (bonitas) umfasst die Rechtschaffenheit, Aufrichtigkeit und das Tun des Guten, allerdings nicht als pharisäische oder bürgerliche Selbstgerechtigkeit, sondern als Dienst aus erhaltener Gnade. Treue: Sie hat weniger die eheliche Treue im Blick als das treu-konsequente Weitergehen auf dem eingeschlagenen Versöhnungsweg, auch wenn Widerstände auftauchen (434). Paulus braucht hier dasselbe Wort wie für Glaube und Vertrauen (pistis). Sanftmut: Sie entspricht der aktiven Gewaltfreiheit Jesu (435), wie sie in der Bergpredigt zum Ausdruck kommt (Mt. 5,4. 38ff). Enthaltsamkeit: Auch sie ist viel zu eng verstanden, wenn sie nur als Beherrschung der sexuellen Triebe verstanden wird, wie es das Wort seit Sokrates in der hellenistischen Ethik meinte. Für eine Ethik im Geiste Jesu verweist Enthaltsamkeit auf Jesu Befreitsein von sich selbst (436) als Folge seiner Bindung an Gott. Aufgrund dieser Befreiung sind wir nicht mehr Sklaven der eigenen Wünsche und Triebe, sondern frei zum Einsatz für den Anderen und damit zum Dienst der Versöhnung.

---

430 Der paulinische Ausdruck "Frucht" lässt den weiblich gebärenden Charakter des Geistes anklingen.

431 Vergl. Kp 5.2.2.19.

432 Vergl. Kp 5.2.2.18.

433 Vergl. Kp 5.2.2.2 und 5.2.2.12.

434 Vergl. Kp 5.2.3.3.

435 Vergl. Kp 5.2.2.17.

436 Vergl. Kp 5.2.2.6.

5.3.2.2 Befreiende Verkündigung der Wahrheit

Der Heilige Geist ist besonders bei Johannes der Geist der Wahrheit (Joh. 14,17; 15,26; 16,13) (437). Damit ist der Heilige Geist Befreier, denn "die Wahrheit wird euch frei machen" (Joh. 8,32). Worin aber besteht die Befreiung? Gottes Geist ermöglicht, Christus als Befreier und Versöhner zu erkennen und anzuerkennen (1.Kor. 12,3) und sich seiner Versöhnungstat zu erinnern (Joh. 14,26). Verkündigung der Wahrheit hat deshalb mit Erinnerung zu tun, wie eine altjüdische Weisheit sagt: Das Geheimnis der Versöhnung ist Erinnerung. Die Wahrheit befreit aber auch, indem sie die Unterscheidung der Geister (1.Joh. 4,1ff) ermöglicht. Die falschen Propheten, die eine versöhnlerische Versöhnung anstreben, werden von denen unterschieden, die eine befreiende Versöhnung verfolgen. Damit ist der Geist auch Richter: Er deckt die Lüge der falschen Propheten (Jak. 16,8; 1. Joh. 4,5) auf, wie er schon unter den ersten Christen die Finanzlüge von Ananias und Saphira aufdeckte, die bei einem Grundstückverkauf einen Teil des Erlöses in die eigene Tasche fliessen liessen (Apg. 5,3.9). Gerade dieses Beispiel zeigt, dass die Wahrheit des Heiligen Geistes wie die Wahrheit Jesu von Nazareth, wie er sie vor Pilatus bezeugte (Joh. 18,38), immer konkret ist (438). Der Geist befreit dazu, die geistigen, psychischen, religiösen, finanziellen, politischen oder kulturellen Hindernisse der Versöhnung zu überwinden.

5.3.2.3 Phantasievolle neue Schöpfung des Lebens

Gottes Atem-Geist war schon bei der Schöpfung der Welt mitbeteiligt (1.Mos.1,2; 2,7). Wie bei der Schöpfung am Anfang ist er aber auch bei der fortgesetzten Schöpfung und bei der Vollendung der Schöpfung tätig (439). "Der in der Welt und in jedem Teil präsente Gott ist der schöpferische Geist" (440). So lässt Lukas den Paulus auf dem Areopag in Athen beteuern, dass Gott es sei, der alles Leben und allen Atem gebe (Apg.17,25). "Gott atmet in Dir mehr als Du selbst" (441). Gottes Geist ist Schöpfer des neuen Lebens, wie Paulus immer wieder betont. Er reinigt in der Taufe vom alten Leben (1.Kor.6,11), er heiligt das Leben (Röm. 15,16), er macht neu lebendig (2.Kor.3,6; Tit.3,5), was durch ein verfehltes, entfremdetes und nicht versöhntes Leben, ein Leben im

---

437 Vergl. E. Schweizer, 1978, 104ff, 109ff, 132ff; H.J. Kraus, 1983, 470-477; K. Barth, KD IV/2, 391ff, 398ff.

438 D. Sölle: Die Wahrheit ist konkret, Zürich 1967, 7ff.

439 Zur neuen Schöpfung vergl. Kp 5.2.4.5.

440 J. Moltmann, 1985, 219f, vergl. auch E. Schweizer, 1985, 25ff, 94ff.

441 K. Marti: O Gott! Essays und Meditationen, Stuttgart 1986,9.

"Fleisch" (Röm.8,2-13; Gal.5,17), abgestorben ist. Auch für Johannes ist es "der Geist, der lebendig macht" (Joh.6,63).

Entsprechend sucht Jesus nach Johannes den Nikodemus für den schöpferischen Geist zu be-geistern (Joh.3,3-8). Der schöpferische Geist macht aber nicht nur neu lebendig, sondern bewahrt auch bestehendes lebendiges Leben im Sinne der creatio continua. Dieser Geist-Schöpfer überwindet festgefahrene Grabenkriege, öffnet neue Wege, setzt Phantasie und Kreativität frei für überraschende Konfliktlösungen, schafft Versöhnung, wo niemand mehr daran glaubt, blickt in die Zukunft (Joh.16,13), wo Menschen in der Vergangenheit gefangen sind, öffnet die Augen für eine neue Wahrnehmung der Wirklichkeit und des Lebens, wo sie durch Angst und Schuld verschlossen sind. Er setzt Phantasie frei auch dort, wo versöhntes Leben besteht, aber durch Gewohnheit langsam wieder unfrei und starr zu werden droht. Diese neuschaffende Kraft ist nicht nur für den Einzelnen von Bedeutung, sondern ebenso für die schöpferische Erneuerung der Kirche und der Gesellschaft (442).

5.3.2.4 Unerschrockene Prophetie in der Oeffentlichkeit

Gottes Geist ist besonders im Alten Testament der Geist der Prophetie. Propheten und Prophetinnen werden durch den Geist getrieben, Gottes befreiende und zukunftsweisende Botschaft zu verkünden. Jesaja wird vom Geist gerufen, die Wahrheit unter die Völker hinauszutragen (Jes.42,1), das heisst, die Befreiung der Gefangenen anzukündigen (V.7), das neue Lied anzustimmen (V.10). Ezechiel wird vom Geist getrieben, die vielen Ermordungen in Jerusalem anzuprangern (Ez.11,5), Micha kritisiert die Reichen und Politiker, die die Rechte des Volkes missachten (Micha 2,8; 3,1) und tut dies "erfüllt mit dem Geiste des Herrn" (3,8). Im Neuen Testament wird von Simeon und der Prophetin Hannah berichtet, die vom Geist erfüllt Jesus als den Befreier ankündigten (Lk.2,25.34.38). Immer wird das prophetische Reden als Wirken des Heiligen Geistes erfahren: "Niemals ist eine menschliche Weissagung durch menschlichen Willen hervorgebracht worden, sondern durch den Heiligen Geist getrieben, haben Menschen von Gott aus geredet." (2.Petr.1,21)

Auffällig und bedeutsam ist, dass das "Wort der Versöhnung" (2.Kor.5,19), das eben auch ein prophetisches Wort ist, nicht hinter vorgehaltener Hand oder nur im privaten Gespräch, nicht

---

442 K. Barth hat in seiner Versöhnungslehre zuerst die Bedeutung des Geistes für die Gemeinde (KD IV/§ 62: Sammlung § 67: Aufbau, § 72: Sendung der Gemeinde), erst dann für den Einzelnen (§ 63: Glaube, § 68: Liebe, § 73: Hoffnung) aufgezeigt.

nur in vertraulichen Spitzengesprächen mit Politikern oder im heute fast schon halbprivat wirkenden Rahmen des Gottesdienstes, sondern in aller Oeffentlichkeit verkündet wird. Man kann mit Wolfgang Huber von einem eigentlichen "Oeffentlichkeitsanspruch des Evangeliums" reden (443). Parrhesia (Freimütigkeit) ist das Schlüsselwort für diese Oeffentlichkeit (444). Während Parrhesia in der griechischen Polis das demokratische Recht des Vollbürgers bezeichnete, in der Volksversammlung (ekklesia) seine Meinung frei zu sagen, bezeichnet das Wort im Neuen Testament das unverhüllte, offene und öffentliche Reden und Bezeugen der Botschaft.

Vor allem das Johannesevangelium spricht davon, dass Jesus öffentlich und unerschrocken geredet habe (Joh.7,26; 11,14.54; 18,20). Die Apostelgeschichte berichtet Entsprechendes von den Aposteln. Männer wie Petrus und Paulus, aber auch Frauen wie Junia (Röm. 16,7) (445) und viele andere Frauen und Männer traten furchtlos Juden und Heiden gegenüber auf (Apg.2,29; 4,13; 9,27; 13,46). Meist wird das freimütige Reden im Zusammenhang mit Konflikten und Verfolgung genannt. Petrus, Paulus wie Junia kamen ins Gefängnis, trotzdem sprachen sie freimütig, befreit zum Mut der Zeugen.

Die einen erkannten an diesem Freimut, dass die Apostel in der Nachfolge Jesu standen (Apg.4,13), in anderen Situationen löste solche Oeffentlichkeit Spaltung (Apg.14,3) und Verfolgung (Apg. 9,27) aus. In jedem Fall wurde diese Zivilcourage nicht als menschliche Kraft, sondern als Frucht des Geistes (Apg.4,31) und Ergebnis der Hoffnung (2.Kor.3,12) empfunden. Die Erfahrung, dass die Kraft zu dieser Parrhesia immer wieder fehlt, drängte die Christen dazu, in der Fürbitte immer wieder füreinander um das

---

443 Wolfgang Huber: Kirche und Oeffentlichkeit, Stuttgart 1973, bes. 616-628. Auch A. de Quervain: Der Oeffentlichkeitsanspruch des Evangeliums, ThSt 4, Zürich 1946 (2. Aufl.).

444 Vergl. H. Schlier, Art. parresia, ThW V, 869ff.

445 Praktisch alle deutschen Bibeln übersetzen noch Junias (männlich). Dass Junia, nach Röm. 16,7 "berühmt unter den Aposteln", eine Frau gewesen sein muss, nehmen neben dem Kirchenvater Chrysostomus heute bedeutende Exegeten an: B. Rothen, in: E. Moltmann-Wendel (Hrsg.): Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 1978, 148-151; G. Lohfink: Weibliche Diakone im NT, in: G. Dautzenberg und andere (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum, Freiburg 1983, 327-332; U. Wilckens: Der Brief an die Römer, EKK VI/3, Zürich 1982, 135f; C. Locher: Frauen im Neuen Testament unsichtbar? in: Orientierung, Nr. 7/1986, 77-80 (78f).

"unerschrockene Auftun des Mundes" in der Verkündigung zu bitten (Eph.6,19) (446).

Prophetische Parrhesia heisst für die Versöhnung Mut zur Oeffentlichkeit. Der Dienst der Versöhnung kann zwar Gespräche hinter verschlossenen Türen ausnahmsweise erfordern. In der Regel ist er aber in der Oeffentlichkeit zu leisten. Zur Verantwortung kirchlicher Medienarbeit kann es denn auch gehören, freimütig Oeffentlichkeit herzustellen. Nicht triumphalistisch wie im Kolosserbrief - "Nachdem Gott die Gewalten und die Mächte gänzlich entwaffnet hatte, führte er sie öffentlich zur Schau und triumphierte über sie" (Kol.2,15) - , aber aus Liebe zur Sache der Versöhnung.

5.3.2.5 Seelsorgerlicher Trost für die Aengstlichen

Wer den Dienst der Versöhnung leistet, erlebt in der Regel Mut wie auch Angst. Der Heilige Geist ist nicht nur mutmachender Prophet, sondern auch Tröster der Aengstlichen. In den Abschiedsreden Jesu bei Johannes erscheint der Geist als Paraklet, als Beistand und Helfer der Jünger, die Angst haben (Joh.14,16; 15,26; 16,7), gleichsam als Elternersatz für die Verwaisten (Joh.14,18) und als Anwalt vor Gott (1.Joh.2,1). Aus der Gewissheit dieser seelsorgerlichen Hilfe durch den Geist gelingt es den Aposteln wie heutigen Menschen, ihre Angst zu überwinden und den Dienst der Versöhnung in Angriff zu nehmen oder Durststrecken durchzustehen. Der Paraklet ist Helfer in der Anfechtung des Glaubens und Tröster in Zeiten der Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Entsprechend der Ohnmacht des Gekreuzigten und der Ohnmacht des Vaters ist aber auch die Ohnmacht des Geistes erfahrbare Realität.

Der Geist überwindet Trägheit und Angst. Die durch die Trösterkraft Gottes zugesprochene Vergebung ist ein wesentlicher Teil zur Ueberwindung der Angst. Damit ist eine neue Oeffnung gegenüber der Wirklichkeit möglich: "Angst und Schuldphänomene sind, wie aus der Psychologie hinlänglich bekannt ist, mit Reduktion der Wirklichkeitswahrnehmung verbunden. In einem für die Ethik relevanten Sinn ist nun Wirklichkeitswahrnehmung mit Autonomie interreliert. Daraus lässt sich folgern, dass für die Aktivierung eigener Handlungspotenzen Wahrnehmung von Wirklichkeit im Sinne von Uebersicht- und Einblickgewinnen in Felder, auf denen gehandelt werden kann, eine Grundvoraussetzung ist" (447). Deshalb hat

---

446 Die Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Barth trägt den Titel "Parrhesia" (Zürich 1966). Damit wurde bewusst die Summe seiner Theologie bezeichnet: "Fröhliche Zuversicht" (S. X) und Unerschrockenheit.

447 Ch. Walther: Integrationsansätze christlicher Ethik: Die Ka-

die durch den Geist gewirkte Vergebung und "Versöhnung Einfluss auf die Wirklichkeitswahrnehmung ..., gerade indem Schuld und damit verbundene Angst überwunden werden".

5.3.2.6 Versöhnende Vermittlung der Einheit

Der Geist Gottes stiftet die Einheit der Gemeinde und der Welt. So wie Jesus von Nazareth in der befreienden Mahlgemeinschaft, in seinem Einsatz für jene, die verloren schienen, in seinem Friedenshandeln und als auferstandener Mittler des neuen Bundes Gemeinschaft und Einheit stiftete, so tut es sein Geist. Es gibt zwar verschiedene Gaben und Früchte des Geistes, aber nur einen Geist (1.Kor.12,4ff). Weil es aber nur einen Geist gibt, gibt es nur einen Leib und eine Gemeinschaft (1.Kor.12,13). Für Paulus ist die einheitstiftende "Gemeinschaft des Heiligen Geistes" (2.Kor.13,13; Phil.2,1) für den Aufbau der Kirche wie für das Versöhnungshandeln in der Welt unentbehrlich.

Der Geist als Schöpferkraft neuen Lebens hebt die Unterschiede der alten Schöpfung auf und schafft eine neue Einheit (Eph.2,16-18). Es geht also um mehr als um eine Wiederherstellung der alten Einheit, da diese zumeist noch partikular und zu wenig universal war. Wie der neue Bund, so ist auch die geistgewirkte Einheit nicht ein Zustand, sondern ein Prozess auf die vollendete Einheit hin. In diesem Prozess können auch vorübergehende neue Spaltungen nötig sein, denn der Geist ist versöhnt und befreit ja zugleich. Die Einheit ist nicht Uniformität (uniformité), sondern Einmütigkeit (unanimité), d.h. unterschiedliche Aussagen werden als in der Sache identisch erkannt. Das ist auch das ökumenische Verständnis von Konsens (448). Der Geist schafft eine Einheit in der Vielfalt der Gaben. Es ist eine Einheit im Dialog und vor allem eine Einheit, die auf Gerechtigkeit baut. Wenn die Gemeinden ermutigt werden, "die Einheit des Geistes durch das Band des Friedens zu bewahren" (Eph.4,3), so ist dieser qualifizierte Schalom-Friede gemeint.

Zusammenfassend können wir zum Heiligen Geist festhalten: Der Dienst der Versöhnung kann nicht aus menschlicher Kraft, sondern nur durch die Wirkung des Heiligen Geistes geleistet werden. Er ist die offene Tür zum Reich Gottes, er ist eins mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen und Teil des trinitarischen Gottes und damit der trinitarischen Versöhnungsbewegung. Der Geist Gottes ist unverfügbar und zugleich zuverlässig in seinem dauernden Wirken für die Versöhnung. Diese Versöhnung bewirkt er, indem er zu

---

tegorie der Versöhnung, in: HCE Bd 1, Freiburg 1978, 459-473 (471).

448 So H. Meyer, Art. Einheit der Kirche, _OKL, Sp. 285-303(294).

einem neuen Lebensstil befreit, die Wahrheit verkündet, kreativ neues Leben schafft, unerschrocken prophetisch in der Oeffentlichkeit spricht, seelsorgerlich die Aengstlichen und Resignierten tröstet und ermutigt und gerechte Einheit stiftet.

5.4 Zusammenfassung und Kriterien

5.4.1 Liebe fasst alles zusammen

Versöhnung, Gericht und Befreiung sind verbunden in der Liebe. Die Liebe fasst zusammen, was versöhnendes Handeln heisst. Nicht zufällig nennt Jesus das Doppelgebot der Liebe die Zusammenfassung dessen, was man tun soll, wenn man das Leben in Versöhnung als Ziel verfolge (Lk.10,27). Nicht zufällig nennt Paulus die Liebe die höchste der Gnadengaben (1.Kor.13,13) und nicht zufällig schliesst Karl Barth seine tausendseitige Erörterung über die Versöhnungstat des menschgewordenen Jesus Christus mit einem Kapitel über die Liebe, und dieses wiederum mit einer Auslegung von 1.Kor.13 (449).

So ist es mit Gottes Wirklichkeit wie bei einem Wasserstrudel in einem Fluss: Von welcher Seite man auch an den Strudel heranschwimmt, immer wird man unweigerlich in dessen Zentrum gezogen. Ob man sich von den Begriffen Befreiung, Gericht oder Versöhnung, von Gerechtigkeit, Barmherzigkeit oder Parteinahme an Gottes Wirklichkeit annähert, immer wird man zu derselben Mitte gedrängt: die Liebe, besser die Person Jesus Christus, der aus Liebe lebte, starb und auferstand und der Liebe ist. Da Gott Liebe ist (1.Joh.4,7), kann vermittelndes und versöhnendes Handeln nur ein Handeln aus Liebe bedeuten. Diese Liebe ist nicht eine Leerformel oder ein diffuses Gefühl, sondern erhält durch Leben, Hinrichtung und Auferstehung Jesu Christi, durch Gottes Geschichte mit den Menschen und durch das Wirken des Heiligen Geistes deutliche Konturen. So kann der Dienst der Versöhnung - gleichsam als Erweiterung des paulinischen Hohelieds der Liebe (1.Kor.13,4-7) - als Liebe zusammengefasst werden (450):

Die Liebe umfasst die Liebe Gottes zur gesamten Schöpfung wie die Liebe der Menschen untereinander. Die Liebe der Menschen ist Gnade Gottes. Der Geist Gottes ist es, der diese Liebe ausgiesst (Röm. 5,5). Die Liebe ruft und begeistert zur Nachfolge.

---

449 K. Barth, KD IV/2, 825-953 (936ff).

450 Ich folge dabei in etwa dem Aufbau von Kp. 5.

Die Liebe befreit: Sie nimmt Partei für die Benachteiligten, Diffamierten und Ausgeschlossenen. Sie überschreitet Grenzen, die eine universale Versöhnung verhindern und befreit zur Tischgemeinschaft. Die Liebe sucht Gerechtigkeit und Gleichheit. Sie macht den frei, der um sich selbst dreht und befreit zur Hingabe an den Mitmenschen und die Mitkreatur. Die Liebe verweigert sich, wo es um der Befreiung und Versöhnung willen nötig ist. Sie befreit von Versöhnlertum. Sie stärkt die Trägen, tröstet die Aengstlichen und gibt Hoffnung den Resignierten. Sie macht frei zu einem neuen Lebensstil. Sie befreit zum Mut, gegen alle Widerstände an der Liebe festzuhalten.

Die Liebe deckt auf: Sie legt das Unrecht offen und nennt es beim Namen (451). Auch darin ist sie Gnade. Sie lässt die eigene Sünde und das eigene Tun des Bösen erkennen. Sie zeigt, wer die Feinde der Liebe sind. Sie ruft alle, die Mitmenschen unterdrücken, zu ihren Opfern machen und damit Unfrieden stiften, zur Umkehr auf. Sie verurteilt aber nicht und rächt sich nicht. Sie macht Gewaltopfer und Sündenböcke überflüssig. Die Liebe ist mächtig. Sie hält aber auch das Erschrecken über ihre eigene Ohnmacht aus. Die Liebe freut sich an der Wahrheit (452). Sie vertritt diese unerschrocken in der Oeffentlichkeit.

Die Liebe versöhnt: Sie macht offen und wach zum befreienden und versöhnenden Dialog. Sie eröffnet Wege der Kommunikation. Die Liebe vergibt Unrecht und überwindet damit Blockierungen. Sie beantwortet Gewalt mit aktiver Gewaltfreiheit. Die Liebe sucht nicht nur die Rettung der Freunde, sondern auch der Feinde. Sie ist die schöpferische Kraft (453), die verwandelt und neues Leben schafft. Die Liebe befreit zum neuen Bund und schafft versöhnte Einheit und Frieden. Die Liebe treibt zum Dienst in Gesellschaft und Kirche. Die Liebe ist Zeichen von Gottes Herrlichkeit und erfüllt mit Freude und Dankbarkeit.

Die Liebe verbindet Befreiung, Urteil und Versöhnung zu einem lebendigen Prozess. Sie ermöglicht, dem einen oder dem andern situationsgerecht den Vorrang zu geben. Sie liebt alle Menschen, aber nicht alle in derselben Weise: Sie liebt den Unterdrückten, indem sie ihn befreit, sie liebt den Unterdrücker, indem sie ihn zur Umkehr bewegt. Sie liebt beide, indem sie sie als Befreite versöhnt.

---

451 K. Barth spricht von der reinigenden und richtenden Liebe (KD IV/2, 874ff).

452 Vergl. 1.Kor. 13,6 und E. Käsemann: Liebe, die sich der Wahrheit freut, in: ders. 1982, 157-167.

453 K. Barth, KD IV/2, 880ff.

Diese Beschreibung der Liebe als Versöhnung muss nun sogleich wieder relativiert werden, denn die Liebe droht zum Liebsein zu erstarren wie die Versöhnung zum Versöhnlertum. Das trinitarische Denken schiebt hier nochmals einen Riegel vor. Liebe ist auch kein absoluter Wert und herrscht nicht monokratisch, sondern steht in einer lebendigen Beziehung zu andern Werten. Deshalb nennt Paulus Glaube, Hoffnung und Liebe (1.Kor. 13,13). Auch wenn die Liebe "am grössten ist", kann sie nur in der trinitarischen Bewegung von Liebe, Glaube und Hoffnung Liebe bleiben.

5.4.2. Kriterien

Der Dienst der Versöhnung kann im Loblied der Liebe, aber auch in Form von Kriterien zusammengefasst werden. Diese Richtlinien sind im Unterschied zu Maximen situationsunabhängig gültig (454). Sie sind Leitplanken und wollen als Orientierungshilfe beurteilen, aber nicht verurteilen. Eine letzte Beurteilung des von Menschen geleisteten Dienstes ist nur durch Gott möglich. Er allein ist krites (Richter). Kriterien sind daher immer im vorletzten formuliert. Sie sind sehr allgemein gehalten, werden aber in den Kapiteln 6.2. und 6.3 an den Fragen einer kirchlichen Praxis der Versöhnung konkretisiert.Die Kriterien sind nach sieben Fragen geordnet:

Wer versöhnt?

1. Allgemeines Priestertum aller Gläubigen: Jeder Mensch ist zum Dienst der Versöhnung an seinem Ort gerufen und ermächtigt. Es gibt zwar unterschiedliche Fähigkeiten, Kenntnisse und strukturelle Chancen, aber grundsätzlich kann jedermann vom Geist Gottes ermächtigt werden.

Wen soll man versöhnen?

2. Einheit von Vertikaler und Horizontaler: Die Versöhnung mit Gott und diejenige zwischen Menschen sind nicht zu trennen.

3. Universalität: Alle Menschen, Völker, Länder und alle Teile der Mitkreatur sind in die Versöhnung einbezogen. Niemand darf wegen seiner Religion, Rasse, Klasse, Weltanschauung usw. ausgeschlossen werden.

Woher ist Versöhnung möglich?

4. Christus der Versöhner: Menschliche Versöhnung ist möglich

---

454 Zum Begriff vergl. Kp 1.2.

durch den Geist Gottes, weil Gott durch Jesus Christus die Welt schon versöhnt hat.

Wohin zielt die Versöhnung?

5. Blickrichtung auf das Reich Gottes: Versöhnung ist nicht Selbstzweck, sondern zielt auf Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Friede, Gemeinschaft. Darin sind Zeichen des Reiches Gottes sichtbar.

Wie ist Versöhnung möglich (Bedingungen)?

6. Befreiung und Gerechtigkeit sind die Folge der geschehenen göttlichen Versöhnung und die Voraussetzung der zwischenmenschlichen Versöhnung. Dauerhafte Versöhnung gibt es nicht ohne Befreiung. Dauerhafte Befreiung gibt es aber auch nicht ohne Versöhnung. Vermittlung muss auf solche befreite Versöhnung hinarbeiten.

7. Erkenntnis des Unrechts, der Feindschaft, der Ursachen des Konflikts und der Schuld ist Folge des göttlichen Versöhnungsangebots und Voraussetzung zwischenmenschlicher Versöhnung.

8. Vergebung und Verzicht auf Sündenböcke: Vergebung ist eine Macht, die befreit und versöhnt. Versöhnung setzt zugleich voraus, dass Schuld nicht auf einzelne schuldige oder unschuldige Sündenböcke abgeladen, sondern solidarisch getragen wird.

9. Minimierung von Gewaltopfern: Versöhnung ist nur dauerhaft, wenn Opfer nicht mehr gerechtfertigt und wenn sie auf ein kleinstmögliches Mass reduziert werden. Gewalt fordert vom Gegner Opfer an Leben, Gewaltfreiheit durchbricht die Opferspirale und gibt - im äussersten Fall - das eigene Leben hin.

10. Feindesliebe: Versöhnung geschieht durch Verwandlung und Rettung des Feindes, nicht durch seine Vernichtung.

Womit geschieht Versöhnung (Mittel)?

11. Parteiliche Vermittlung: Einseitige Parteinahme und Vermittlung auf Versöhnung hin schliessen sich nicht aus. Durch Parteinahme für den Schwächeren wird Befreiung und Gerechtigkeit und damit Versöhnung möglich. Parteiliche Vermittlung (455) ist in Konflikten mit einem deutlichen Machtgefälle nötig (456).

---

455 Der Ausdruck wird verwendet in: G. Altner u.a.: Manifest zur Versöhnung mit der Natur, Neukirchen 1984, Klappentext.

456 Vergl. Kp. 6.3.2.

12. Neutrale Vermittlung: Neutrale Vermittlung mit Aequidistanz zu den Konfliktparteien kann in Konflikten mit einem geringen Machtgefälle nötig sein zur Förderung fairer und offener Kommunikation und Versachlichung der Auseinandersetzung. Neutralismus aber, der sich vor dem Einsatz für den Schwächern drückt, verhindert Versöhnung und widerspricht der in Jesus Christus geschehenen Parteinahme.

13. Unabhängige Vermittlung: Wenn Christen und Kirchen unabhängig vermitteln, nehmen sie weder nur für eine Seite Partei, noch verhalten sie sich in Aequidistanz zu beiden Seiten. Sie sind dritte Kraft, die unabhängig und schöpferisch auf Befreiung und Versöhnung hinarbeiten. Indem sie alle Konfliktparteien zur Ausrichtung auf Gottes Reich hinzuführen versuchen, zeigen sie deren innere Verbundenheit und Einheit (457).

14. Strukturen der Versöhnung: Versöhnung wird unmittelbar durch persönlichen Einsatz und mittelbar durch Versöhnungstrukturen gefördert. Zum Dienst der Versöhnung gehört auch die Förderung solcher Strukturen in Kirche, Staat und Gesellschaft (458).

15. Versachlichung und Mitgefühl: Zur Versöhnung ist eine sachgemässe Auseinandersetzung über den Konfliktgegenstand nötig. Versachlichung steht im Dienst der Wahrheit und des Abbaus ideologisch festgefahrener Positionen. Versachlichung heisst "in den Sachfragen die Grundfrage aufdecken" (459). Versachlichung heisst aber nicht Emotionslosigkeit, denn gerade das empathische Mitfühlen mit dem andern wie die in der Betroffenheit und Liebe wurzelnde Emotionalität fördern eine sachgemässe Konfliktlösung und Versöhnung. Das mitfühlende Erbarmen ist wesntlicher Teil des Versöhnungshandelns Gottes.

16. Ohnmacht aushalten: Zum Versöhnungshandeln gehört die Erfahrung der karfreitäglichen Ohnmacht ebenso wie die Erfahrung der

---

457 Vergl. K. Barth, KD IV/3, 1033: Die Gemeinde ist "zum Suchen nach einem neuen, dritten Weg aufgerufen ... Sie hat also den bürgerlichen Menschen weder positiv noch negativ auf seine kapitalistischen - und sie hat den proletarischen Menschen weder positiv noch negativ auf seine sozialistischen Ideen und Kampfstellungen - sie hat beide energisch darauf anzureden, dass sie als Menschen Kinder Gottes heissen und ... als solche auch unter sich verbunden sind und zusammen gehören."

458 Vergl. Kp. 6.2.8.

459 Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung, Erklärung des Rates der EKD und der deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1985, 54.

Bevollmächtigung durch Gottes Geist. Versöhnung wächst, wenn beides ausgehalten wird (459a).

17. Schuldübernahme: Zur Verantwortung gehört die Bereitschaft zur Schuldübernahme (460). Wer versöhnend handelt, will sich der Gemeinschaft menschlicher Schuld nicht entziehen, sondern in Liebe die Schuld für den Konflikt mittragen.

18. Verweigerung: Aus Liebe zur Versöhnung kann es nötig sein, einen schnellen Friedensschluss zu verweigern, solange Befreiung und Gerechtigkeit nicht zumindest teilweise verwirklicht sind.

Wann ist der Zeitpunkt für Versöhnung?

19. Offenheit: Der Dienst der Versöhnung verlangt personelle und strukturelle Offenheit der Vermittler, um sich dann und dort auf Konflikte einzulassen, wo es nötig ist. Das kann an unvorhergesehenen Orten, mit ungewohnten Konfliktparteien, zu unerwarteten Zeitpunkten und kurzfristig der Fall sein.

20. Richtiger Zeitpunkt: Den richtigen Zeitpunkt für eine Versöhnung sorgfältig abzuwägen, ist entscheidend wichtig. Eine zu frühe Versöhnung kann den vielleicht notwendigen Konflikt abbrechen und das Aufdecken von Unrecht erschweren oder verunmöglichen, ein zu später Versöhnungsversuch kann unnötige Opfer verlangen. Den Kairos der Entscheidung zu wissen, ist wie der ganze Dienst der Versöhnung eine Gabe Gottes.

459a Vergl. Kp. 6.3.1.
460 D. Bonhoeffer, 1975, 255.

Kapitel 6

Kirchliche Praxis des Dienstes der Versöhnung

Versöhnung und Befreiung ist jedem Christen und jeder Christin an je ihrem familiären, beruflichen, politischen und kirchlichen Ort aufgetragen. Im folgenden Kapitel geht es aber nicht um diese wichtige individualethische Konkretion, sondern um die sozialethisch-ekklesiologischen Konsequenzen für das Handeln der Kirchen als Gemeinschaft des Leibes Christi. Die in Kp. 5 gewonnenen theologisch-ethischen Massstäbe gilt es für die Versöhnungsaufgabe der Kirchen sowohl innerkirchlich (Kp. 6.2) wie in gesellschaftlichen Konflikten (Kp. 6.3) fruchtbar zu machen. Dabei geht es auch um die Frage, wie der christliche Auftrag unter den gesellschaftlichen Bedingungen einer Konkordanzdemokratie (Kp. 2.1) und unter den kirchlichen Bedingungen einer darin integrierten (Kp. 2.2) Volkskirche (Kp. 1.3.3) wahrgenommen werden kann.

6.1 Das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft

Der immer wieder aufbrechende Streit um die Praktikabilität der Bergpredigt symbolisiert die Frage der Uebertragbarkeit biblischer Aussagen auf heutige Situationen. Während der ehemalige deutsche Bundeskanzler Helmut Schmidt meinte: "Ich war und bin allerdings der Meinung, dass es ein Irrtum wäre, die Bergpredigt als einen Kanon für staatliches Handeln aufzufassen. So ist sie nicht gemeint gewesen; sie war in einer anderen Zeit für eine andere Gemeinde in einer anderen Lage gesprochen." (1), bekannte der Pfarrer und ehemalige regierende Bürgermeister von Berlin, Heinrich Albertz: "Je älter ich werde, desto mehr bin ich davon überzeugt: Diese Welt wird auch in ihren Machtstrukturen nur überleben, wenn sie sich Schritt für Schritt den Grundwerten der Bergpredigt annähert ... Die Anpassung ihrer (der Kirche. CS) verfassten Organe an die jeweilige Macht, die uns umgibt, ist ... eine stetige Bedrohung ihrer Glaubwürdigkeit gewesen" (2). Diese Stimmen werfen drei Probleme kirchlichen Vermittlungshandelns in der Gesellschaft auf, die ethisch geklärt oder wenigstens angesprochen werden müssen: Wie sind die Unterschiede zwischen der neutestamentlichen und der aktuellen Situation zu beurteilen und zu lösen? Wie können biblische Aussagen in heutiges, gesellschaftliches Handeln umgesetzt werden (politische Hermeneutik)?

---

1 Interview mit den Evangelischen Kommentaren vom 28.2.1981.

2 H. Albertz: Glauben als Erfahrung, in: W. Jens (Hrsg.): Warum ich Christ bin, München 1979, 17-24 (22f).

Wie ist die Spannung zwischen dem verbindlichen christlichen Auftrag und der Notwendigkeit politischer Kompromisse zu lösen?

6.1.1 Unterschiede zur neutestamentlichen Situation

6.1.1.1 Kirchlich: Volkskirche statt ekklesia

Die ersten christlichen Gemeinden in apostolischer Zeit hatten eine gesellschaftlich äusserst schwache Stellung. Im Römerreich bestand seit Cäsar und Augustus für neue Gemeinschaften ein Vereinsverbot (3), dem auch Christen unterstanden. Da für jüdische Synagogen aber eine Ausnahmepraxis bestand, bildete wenigstens bis gegen 70 n.Chr. "das Judentum eine soziale Stützmauer des Christentums" (4). Die Gemeinden bildeten kleine, immer wieder verfolgte Minoritäten ohne jegliche öffentlich-rechtliche Anerkennung. Dienst der Versöhnung konnte daher niemals Vermittlung zwischen gesellschaftlichen Machtgruppen bedeuten. Minoritäre Missionskirchen der Dritten Welt oder in ihrer Handlungsfreiheit stark eingeschränkte Kirchen der Zweiten Welt spiegeln noch etwas von dieser gesellschaftlichen Ohnmacht.

Anders die westlichen Grosskirchen, denen die Mehrheit der Bevölkerung angehört und die mit ihrem öffentlich-rechtlichen Status und ihren materiellen Mitteln trotz schwindendem Einfluss auf den Einzelnen noch zu den tragenden gesellschaftlichen Kräften gehören und einen gesellschaftlichen Machtfaktor darstellen. Durch die Teilhabe an Macht haben sie zumindest potentiell Zugang zu den Machtträgern. So kann "Kirche als Vermittlungsinstanz" (5) in den Blick kommen. Ob sie dabei Versöhnung im biblischen Sinn leisten kann, hängt davon ab, wieviel Handlungsfreiheit sie trotz oder wegen ihres gesellschaftlichen Eingebundenseins bewahren kann. Für die Zukunft wird es davon abhängen, ob die Kirche ihre zunehmende gesellschaftliche Marginalisierung und den Rückgang volkskirchlicher Abstützung nicht mit einem Rückzug auf innerkirchliche Aufgaben, sondern - als Minderheit - schöpferisch durch neuartige Dienste an der Gesellschaft beantwortet. Der Vergleich urchristlicher und gegenwärtiger Kirchenstruktur führte immer wieder zu retrospektiver Idealisierung der neutestamentlichen ekklesia, die frei von rechtlicher Bindung und Struktur gewesen sei (6). Der andere Zugang versucht, prospektiv-eschatolo-

---

3 Josephus: Antiquitates Judaicae, XIV, 215f.

4 B. Reicke, 1968, 168.

5 So H. Schulze: Theologische Sozialethik, Gütersloh 1979, 180-192.

6 Z.B. R. Sohm: Kirchenrecht, 2 Bände, München/Leipzig 1923. Dazu z.B. A. Bühler: Kirche und Staat bei R. Sohm, Zürich

gisch in der Ausrichtung auf das in Jesus Christus angebrochene Reich Gottes nach jenen Kirchenstrukturen zu suchen, die den Dienst der Versöhnung am ehesten ermöglichen (7). Zwischen der Kirche als Ereignis (als ekklesia, als Gemeinschaft der Liebe, ohne Herrschaft und Amt, als Gemeinschaft des Heiligen Geistes) und der Kirche als Ordnung (als Institution, mit Tradition und Recht, Organisation und Herrschaft und dem Bemühen um Selbsterhaltung der Kirche) ist zwar deutlich zu unterscheiden (8), das heisst aber nicht zwangsläufig Ablehnung der Kirche als volkskirchliche Institution, sondern ihre permanente Durchdringung mit den Impulsen der ekklesia. Indem "die neutestamentliche ekklesia, als Vorhut des Reiches Gottes, der Massstab und die Krisis der organisierten Kirche" (9) ist, kann auch letztere ein Werkzeug im Dienst der Versöhnung sein.

6.1.1.2 Religiös: Bürgerliche Religion statt Nachfolge

Jesus, Paulus und die ersten Christen mussten ihr Verständnis von Versöhnung immer wieder gegen jüdische und hellenistische Auffassungen abgrenzen (10). Wenn heute Kirchen ihren Versöhnungsdienst am biblischen Zeugnis orientieren, müssen sie ihn abgrenzen von (und kommen sie bald in Konflikt mit) den Versöhnungserwartungen der Volksreligiosität, wie sie in verschiedenen Formen lebendig ist und mit verschiedenen theologischen, religionssoziologischen und philosophischen Konzepten beschrieben wird:

Die "Leutereligion" (11), wie sie besonders Zulehner beschreibt, tritt vor allem in den "rites de passage", den Uebergängen zwischen wichtigen Lebensphasen wie Geburt, Konfirmation, Heirat und Tod in Erscheinung. Religion dient zur Bewältigung von Krisensituationen, wie sie besonders diese Uebertritte darstellen.

1965; W. Huber, 1973, 88-96; zum Teil an Sohm anknüpfend: E. Brunner: Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951.

7 Diese prospektive Sicht leistete H.H. Brunner, der Sohn Emil Brunners, in: Kirche ohne Illusionen, Zürich 1968; zum Vergleich dieses Buches mit E. Brunners "Das Missverständnis der Kirche" vergl. H.H. Brunner: Mein Vater und sein Aeltester. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit, Zürich 1986, 247-257.

8 Vergl. Kp. 1.3.3.3. Vergl. auch H.J. Kraus, 1983, 500ff; H. Gollwitzer, 1975, 111ff.

9 H.J. Kraus, 1983, 502.

10 Vergl. Kp 5.2.4.2.

11 Vergl. P. Zulehner: Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Wien 1982; ders: Heirat-Geburt-Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien 1982.

Christliche Inhalte werden benützt, aber oft von ihrem Ursprung gelöst. Der Kontakt zur Kirche beschränkt sich auf den Konsum einiger ihrer Dienstleistungen wie der Kasualhandlungen. Insofern ist die Leutereligion Konsumreligion, die geprägt ist von den "Auswahlchristen". "Auswahlchristliche Religiosität ist gekennzeichnet durch Individualisierung und Privatisierung" (11a).

Die "Civil Religion", wie sie zuerst für Amerika (12) und nun auch für Europa (13) untersucht wurde: Für R. Bellah besteht in Amerika neben den traditionellen Religionen eine "Civil Religion", die die Oeffentlichkeit bestimmt. Sie hat einen deistischen, unitarischen Gott, der mit Gesetz, Ordnung und Rechten zusammenhängt und in besonderer Weise für Amerika sorgt. Universalismus und Nationalismus verbinden sich in dieser Zivilreligion.

Die "Zivilreligion", wie sie besonders H. Lübbe beschreibt und rechtfertigt, ist eine Religionsform, die besonders vom Staat zu seiner Legitimation benützt und gebraucht wird und zum Beispiel in Reden von Politikern zum Ausdruck kommt. H. Lübbe beschreibt Zivilreligion in sieben Merkmalen (14): 1. Zivilreligion hat die

---

11a P. Zulehner: Religion nach Wahl. Grundlegung einer Auswahlchristenpastoral, Wien 1974, ders. 23ff.

12 Ausgelöst wurde die Diskussion durch R. Bellah: Civil Religion in America, in: Dädalus 96 (1967) 1-21; ders.: The broken covenant, American civil religion in time of trial, New York 1975. Bellah stützt sich auf die "religion civil" von J.J. Rousseau (Contrat Social, 4. Buch, 8. Kp), für den die "religion civil" fünf Glaubenssätze hat: Anerkennung der Existenz einer allmächtigen Gottheit, einer göttlichen Vorsehung, einer zukünftigen Bestrafung und Belohnung, der Heiligkeit des Gesellschaftsvertrags und der Gesetze sowie - als negativer Glaubenssatz - das Verbot der Intoleranz. Zu Bellah und Rousseau im Verhältnis zur politischen Theologie vergl. F. Fiorenza: Religon und Politik, in: CGG, Band 27, Freiburg 1982, 59-101, bes. 71ff.

13 Z.B. K. Hoffmann: Civil Religion in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel des Weihnachtsfestes, in: Ueber Civil Religion, LWB-Dokumentation Nr. 12/1982, Genf, 1-26; J.P. Willaime: La religion civile à la française, in: Autres Temps Nr. 6, 1985, 10-31. - Vergl. auch Civil Religion in Asia. LWB-Dokumentation Nr. 20/1986, Genf.

14 H. Lübbe: Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: N. Achterberg/W. Krawietz (Hrsg.): Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981, 40-64; ders.: Lässt sich Religion wieder politisieren? Kritische Anmerkungen zur politischen Theologie, in: EvKomm 15(1982),

religionspolitische Aufklärung hinter sich und setzt Religionsfreiheit voraus. 2. Sie hat ein Minimum an bekenntnishaft formulierten Gehalten. 3. Sie reguliert das religiöse Staatsrecht. 4. Sie bietet religiöse Orientierung die universalenkonsensfähig sind. 5. Ihre Gehalte sind nicht identisch mit denen der verfassten Kirchen, auch wenn sie von ihnen beeinflusst sind. 6. Sie hat keine Institution, sondern ist eine politische Religionsphilosophie. 7. Sie nennt den Grund der Existenz und der Normen.

Lübbe fasst Zivilreligion so zusammen: "Zivilreligion ist das Ensemble derjenigen Bestände religiöser Kultur, die in das politische System faktisch oder sogar förmlich-institutionell, wie im religiösen Staatsrecht, integriert sind, die somit auch den Religionsgemeinschaften nicht als ihre eigene interne Angelegenheit überlassen sind, die unbeschadet gewährleisteter Freiheit der Religion die Bürger unabhängig von ihren konfessionellen Zugehörigkeitsverhältnissen auch in ihrer religiösen Existenz an das Gemeinwesen binden und dieses Gemeinwesen selbst in seinen Institutionen und Repräsentanten als in letzter Instanz religiös legitimiert, das heisst auch aus religiösen Gründen anerkennungsfähig darstellt" (15).

Die "bürgerliche Religion" wurde besonders von J.B. Metz (16) beschrieben und von der politischen Theologie her kritisiert. Die bürgerliche Religion bezeichnet den christlichen Glauben als Privatsache und bestreitet den öffentlich-sozialen Charakter der

---

661-664; N. Luhmann: Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Soziologische Aufklärung III, Köln/Opladen 1981, 293-308. Scharf kritisch gegenüber Lübbe: J. Moltmann: Das Gespenst einer neuen "Zivilreligion". Antwort der kritischen "politischen Theologie" an H. Lübbe, in ders.: Politische Theologie - politische Ethik, München 1984, 70-78. Die Differenz zwischen Lübbe und Moltmann abzubauen versuchen H. Kleger/A. Müller: Umstrittene Zivilreligion. Zur Philosophie des Liberalismus, in: EvKomm 16, 1983, 567-569, weiterführend: H. Kleger/A. Müller: Religion des Bürgers, München 1986, 162-193.

15 H. Lübbe, 1981, 57. Solche Zivilreligion lässt sich auch kunstgeschichtlich an staatlichen Bauwerken aufzeigen. Vergl. z.B. J. Stückelberger: Die künstlerische Ausstattung des Bundeshauses in Bern, Zeitschrift für Schweiz. Archäologie und Kunstgeschichte Nr. 3/1985, 185-234, bes.226f.

16 J.B. Metz: Jenseits bürgerlicher Religion, München 1980, bes. 9ff, 29ff, 94ff; W. Müller: Bürgertum und Christentum, in: CGG, Band 18, Freiburg 1982, 5-28 (Lit.), bes. 45ff; P. Eicher: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983.

göttlichen Versöhnung, betont den persönlichen Glauben des Einzelnen, trennt zwischen materiellem Wohl und christlichem Heil und verschmelzt christliche Freiheit und bürgerliche Freiheit.

Die "natürliche Religion", wie sie besonders K. Barth beschrieb und bekämpfte (17), bildet nach Barth den äussersten Gegensatz zum Glauben, weil sie die Vergöttlichung des Menschen und die Vermenschlichung Gottes wolle, sich hartnäckig gegen den Willen Gottes auflehne, sich in einer religiösen Sicherheit wiege und in ihrer Selbstrechtfertigung gottlos sei.

Die "Alltagsreligion" (18) hat wieder eine etwas andere Blickrichtung. Unter diesem Stichwort wird beschrieben, wie sich religiöse Gehalte im Alltagsverhalten auswirken und welche Deutungsmuster sie, auch unabhängig von den verfassten Religionen, bieten.

All diese Stichworte versuchen von verschiedenen Interessen her und mit verschiedenen Disziplinen mehr oder weniger dasselbe Phänomen zu erfassen und zu beurteilen (19): Es geht um die Verhältnisbestimmung von Kultur und Christentum. Was im liberalen Kulturprotestantismus und im liberalkonservativen Katholizismus gelebt wurde, taucht hier unter neuen Stichworten und mit neuen Gewichtungen auf. Neu gegenüber den früheren konfessionellen Ausprägungen der kulturellen Religion ist, dass es heute um eine über- und postkonfessionelle Kulturreligion geht (20) und dass sie sich noch weiter von kirchlichen Bezügen löst. Im Streit zwischen Zivilreligion, Civil Religion, bürgerlicher Religion und politischer Theologie (21) geht es speziell um einen " Streit um

---

17 K. Barth: Der Römerbrief, Zollikon-Zürich, 1954[9], z.B. 217ff, 249; KD I/2, 304-396.

18 Zur Alltagsreligion im ethischen Verhalten vergl. z.B. A. Bondolfi/W. Heierle/D. Mieth (Hrsg.): Ethos des Alltags, Einsiedeln/Zürich 1985; bezügl. Predigt z.B. F. Kamphaus/R. Zerfas: Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München 1977.

19 Die Leutereligion wird von der Pastoraltheologie her beschrieben, die Civil Religion von der Religionssoziologie, die Zivilreligion von der politischen Philosophie, die bürgerliche Religion von der politischen Theologie, die natürliche Religion von der Dogmatik und die Alltagsreligion eher von der praktischen Theologie und Ethik her angegangen.

20 Vergl. H. Kleger/A. Müller, 1986.

21 Zu den Begriffen: Barths Kritik der Religion sollte meines Erachtens heute nicht mehr am nackten Begriff Religion festgemacht werden, der heute auch theologisch positiv gefüllt werden kann (z.B. beim evangelischen Befreiungstheologen R. Alves: Was ist Religion? Zürich 1985). Der Begriff Zivilre-

die Aufklärung" (22), d.h. um die Frage, ob die aufklärerische Trennung von Moral und Politik, von Glaube und Politik ein Segen oder ein Fluch war.

Das Versöhnungsverständnis der Kulturreligion unterscheidet sich wesentlich vom christlichen: Während die Versöhnung Jesu Christi mit Gerechtigkeit und Befreiung gekoppelt ist, zielt die Versöhnung der Leutereligion auf baldmöglichste Beruhigung des Konflikts. Frieden heisst in Ruhe gelassen werden und "seinen Frieden haben". Die Versöhnung der bürgerlichen Religion zielt auf baldmöglichste Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung unter Wahrung der bestehenden Machtverhältnisse. Während der christliche Dienst der Versöhnung Parteinahme für die Schwachen einschliesst, sind für die bürgerliche Religion Versöhnung und Parteinahme unvereinbare Gegensätze. Während neutestamentliche Versöhnung auf einen qualifizierten, auf Schalom ausgerichteten Kompromiss hinarbeitet, begnügt sich die Leutereligion mit einer Vermittlung im Sinne gleichgültiger Toleranz und fader Einmittung. Während der Geist Gottes die Kirchen zum demonstrativen Aufdecken des Unrechts aufruft, erwartet die Zivilreligion von der Kirche, dass sie Demonstranten zur Mässigung mahnt, das Klima beruhigt und Konflikte zudeckt, wenn sie die Staatsinteressen berühren. Während der Dienst der Versöhnung durch eine kritische politische Theologie eine für den Frieden gefährliche "Religiofizierung der Politik" zu verhindern sucht (23), sucht die Zivilreligion eine religiöse Legitimation der Politik. Während die christliche Versöhnung universal ist und nationale Grenzen sprengt, stärkt die Civil Religion nationale und rassische Grenzen und sucht Versöhnung innerhalb dieser Grenzen.

Wie können die Kirchen den Dienst der Versöhnung in einer Bevölkerung leisten, in der die Leutereligion dominiert und die bürgerliche Religion weitherum als christlich empfunden wird? 1. Die Kirche muss selbstkritisch erkennen, dass sie immer wieder in Ge-

---

ligion hat sich trotz der berechtigten Kritik von J. Moltmann (1984, 70f) schon stark eingebürgert, so dass er schwerlich zu beseitigen ist. Der Begriff bürgerliche Religion scheint mir insofern präzis, als er seine Herkunft im Aufkommen der neuzeitlichen bürgerlichen Gesellschaft und im Liberalismus präzise benennt, auch wenn er parteipolitischen Missverständnissen ausgesetzt ist. Leutereligion ist insofern eingängig und brauchbar, weil er die Blassheit dieser Religiosität mit dem ebenfalls diffusen Begriff "Leute" zum Ausdruck bringt.

22 So H. Kleger/A. Müller, 1983, 567.

23 J. Moltmann, 1984, 72, weist damit auf die deutsche Zivilreligion im 1. und 2. Weltkrieg hin.

fahr ist, zum reinen Sachwalter der Leutereligion zu werden, deren Bedürfnisse zu befriedigen und deren Versöhnungsverständnis zu reproduzieren statt zu hinterfragen (24). 2. Ausgangspunkt muss die Annahme sein, dass die Erwartungen der Bevölkerung und der Politiker an das kirchliche Vermittlungshandeln von der Leutereligion und nicht vom Neuen Testament her geprägt sind. 3. Die kirchlichen Vermittler, besonders die Pfarrer, müssen möglichst genau das Versöhnungsverständnis der Oeffentlichkeit wahrzunehmen versuchen (25). Sie dürfen in ihren Predigten und öffentlichen Stellungnahmen nicht davon ausgehen, die Hörer und Leser verstünden dasselbe unter Versöhnung wie sie. 4. Die kirchliche Verkündigung kann beim Alltagsverständnis von Versöhnung anknüpfen wie Paulus in Athen beim Unbekannten Gott (Apg.17,23), muss dieser diffusen Versöhnung dann aber einen Namen geben: Befreiende Versöhnung durch Christus.

6.1.1.3 Politisch: Konkordanzdemokratie statt Kaiserreich

Zu den prägenden Rahmenbedingungen für kirchliches Handeln in der Gesellschaft gehört auch die politische Situation. Die Differenz zwischen der römischen Grossmacht als einem imperialistischen Kaiserreich und z.B. dem schweizerischen Kleinstaat als einer neutralen Konkordanzdemokratie ist gewaltig. Entsprechend unterschiedlich ist das in der Nachfolge Jesu stehende Versöhnungshandeln der Kirchen. Es ist nicht zufällig, dass die südamerikanische Befreiungstheologie biblische Texte oft so unmittelbar - für europäische Ohren oft zu unmittelbar - auf ihren Kontext anwendet, weil die materielle und politische Situation zwischen Bambamarca (26) in den peruanischen Anden und Kapernaum am See Gennesaret zur Zeit Jesu offensichtlicher vergleichbar ist als diejenige zwischen dem heutigen Zürich und Jerusalem in neutestamentlicher Zeit (27). Kirchliches Versöhnungshandeln wird im Kontext eines demokratischen Industrielandes erleichtert und erschwert zugleich:

1. Westeuropäische und amerikanische Kirchen haben (vorderhand noch) bedeutende Möglichkeiten, durch den demokratischen Dialog

---

24 Aehnlich H.J. Kraus, 1983, 501.

25 Kp. 3.7 und 4.6 der Fallstudien sind Versuche dazu.

26 Equipo Pastoral de Bambamarca: Vamos Caminando. Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden, Freiburg 1983.

27 Auffallend ist auch, dass afrikanische Christen von ihren afrikanischen Religionen und ihrer Kultur her oft einen sehr unmittelbaren Zugang zum Alten Testament finden, wie ich in Ostafrika beobachten konnte.

"auf die vorhandenen Institutionen einzuwirken" (28). Kirchliche Heimstättenarbeit, Denkschriften, Stellungnahmen, institutionalisierte Dialoge und Aktionen sind Mittel dafür. 2. Gleichzeitig wird der Auftrag aber erheblich erschwert, weil durch den Wohlstand und den Konkordanzfrieden die Notwendigkeit von Umkehr und Befreiung viel weniger offensichtlich und das Aufdecken des zerstörerischen Charakters des gegenwärtigen Zustandes viel schwieriger ist. Dass in der Schweiz keine harte Konfrontations- oder gar Klassenkampfsituation besteht, kann den Dienst der Versöhnung erleichtern, verlangt von den Kirchen aber eine hohe Sensibilität und Wachsamkeit gegenüber den verbreiteten Formen von Scheinfrieden, Scheinfreiheit und Scheindemokratie.

6.1.1.4 Gesellschaftlich: Pluralismus statt Geschlossenheit

Das jüdische Palästina zur Zeit Jesu war eine relativ geschlossene Gesellschaft, während sich das römische Reich in den hellenistischen Gebieten, besonders den Mittelmeerstädten, durch eine zivilisatorische Höhe, Wohlstand, kulturelle Vielfalt und eine relativ offene Kommunikation auszeichnete. Entsprechende Wandlungen machten die ersten christlichen Gemeinden im Uebergang von der jüdisch-palästinischen zur hellenistischen Gesellschaft durch (29). Die hellenistische Welt kann bei all ihrer Offenheit und Vielfalt aber nicht als pluralistisch im modernen Sinn bezeichnet werden. Eine Gesellschaft ist dann pluralistisch, wenn ihre Menschen in einer Vielzahl von Gruppen auftreten "und diese Gruppen im Ganzen des Staates und der Gesellschaft die eigentlich relevanten Grössen darstellen" (30). Entsprechend wird ein Staat dann als pluralistisch bezeichnet, wenn die von den Gruppen, Parteien und Verbänden "repräsentierten Ideen und Interessen entweder infolge nachdrücklicher Einflussnahme auf den Staatsapparat von diesem in erheblichem Masse berücksichtigt werden oder wenn sie aufgrund staatlicher Duldung von den Gruppen selbst verwirklicht werden" (31). Pluralismus lässt sich dabei nicht nur auf einen Bezirk eingrenzen, sondern umfasst nahezu alle Bereiche des menschlichen Zusammenlebens wie Wirtschaft, Politik, Kultur, Religion, Wissenschaft und Medien. Pluralistische Gesellschaften befinden sich in einer steten "Wettbewerbs- und Konkurrenzsituation" (32) und in einem "permanenten Spannungsfeld von Konsens

---

28 Oekumenischer Rat der Kirchen: Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, Genf 1973, Pkt. 37.

29 Vergl. z.B. G. Theissen: Soziologie der Jesusbewegung, München 1977, 104-111.

30 R. Herzog: Art. Pluralismus, EStL, Sp. 1848-1855 (1848).

31 Ebd.

32 K. Meyer-Teschendorf: Staat und Kirche im pluralistischen Gemeinwesen, Tübingen 1979, 155.

und Konflikt" (33). Pluralismus ist "ein konstitutives Element des freiheitlich-demokratischen Gemeinwesens" (34).

Kirchen in pluralistischen Gesellschaften (35) müssen in ihrem Dienst der Versöhnung von diesen Handlungsbedingungen ausgehen, d.h.:

1. Die Kirche hat kein Monopol als Vermittler, Befreier oder Versöhner. Verschiedenste gesellschaftliche Gruppen bieten Vermittlung und Versöhnung an (36). 2. Die Legitimation zum Versöhnungsdienst soll und kann die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft nicht primär aus ihrer gesellschaftlichen Stellung, sondern vor allem aus ihrer Botschaft beziehen. 3. Die Kirchen sollen den Pluralismus insofern fördern, als er selbst ein Instrument der Vermittlung, Befreiung und Versöhnung sein kann. Er ist dort zu kritisieren, wo er die Starken stärkt und die Schwachen schwächt und damit Versöhnung erschwert.

6.1.1.5 Weltgeschichtlich: Zukunftsangst statt Naherwartung

Das Versöhnungshandeln ist nicht nur mitbedingt von der religiösen, kirchlichen, politischen und gesellschaftlichen Situation, sondern auch vom welt- und heilsgeschichtlichen Kontext, in dem es eingeordnet wird. Jesus hat seine Botschaft und Ethik von der unmittelbar bevorstehenden resp. hereinbrechenden Gottesherrschaft her verstanden: "Kehrt um, denn die Zeit ist erfüllt und die Gottesherrschaft ist nahe gekommen" (Mk.1,15). Entsprechend ist Jesu Ethik unbestreitbar eschatologische Ethik (37), was nicht auch zwangsläufig endzeitliche Interimsethik im Sinne von A. Schweitzer ist (38). Im alten eschatologischen Ruf "Maranatha - komm, unser Herr! -" (1.Kor.16,22) war die Naherwartung lebendig. Paulus teilte sie und hoffte, die baldige Wiederkunft Christi zu erleben (1.Thess.4,15ff; 1.Kor.15,52), "aber seine Theo-

---

33 H. Kremendahl: Das Unbehagen an der pluralistischen Gesellschaft, in: H. Oberreuter (Hrsg.): Pluralismus. Grundlegung und Diskussion, Opladen 1980, 210.

34 F. Hafner: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens, Basel 1985, 120.

35 Vergl. A. Rich: Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung, Zürich 1966, 80-110; F. Hafner, 1985, 117-141. Weitere Literatur Kp. 2.3.1.

36 Vergl. Kp. 3.5. und 4.5.

37 W. Schrage, 1982, 21-43.

38 A. Schweitzer: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 1913 (2. Aufl.), 594ff; dazu W. Schrage, 1982, 33f.

logie basiert nicht auf ihr" (39). Die Hoffnung gründete nicht in der Erwartung der Wiederkunft, sondern im Glauben an Christi Gegenwart in seinem Wort und seinem Geist. Deshalb konnte die ausgebliebene Parusie von der Gemeinde verkraftet werden.

Die heutige Situation ist nicht von der Naherwartung, sondern von apokalyptischen Zukunftsängsten und besonders ökologisch und militärisch bedingten Weltuntergangsstimmungen geprägt. Die Parole "no future" während der Jugendunruhen anfangs der 80er Jahre war symptomatisch. Gerade auch Christen glauben die apokalyptischen "Zeichen der Zeit" zu erkennen (40). Für kirchliches Handeln heisst das:

Es muss mit dieser verbreiteten "apokalyptischen Orientierung an den Zeichen des Endes" (41) rechnen, kann sich davon aber ebenso wenig leiten lassen wie von der nicht erfüllten Naherwartung oder von der, der apokalyptischen entgegengesetzten, optimistischen Orientierung an den "revolutionären Zeichen der Zeit" (42). Die christologische Ausrichtung orientiert sich an Person und Wirken Jesu Christi als dem einzigen "Zeichen der Zeit" (Lk.17,21). Die Bindung der Hoffnung an die Person Jesu Christi bewirkt eine Reduktion der apokalyptischen Phantasie und Angst, "da man den Kommenden als den bereits Dagewesenen kennt" (43). Das kirchliche Versöhnungshandeln kann sich an der messianischen Sendung und der Gegenwart Christi (Lk.4,18ff) orientieren. "Es kann nicht an die Stelle der christlichen Verkündigung eine vermeintlich höhere, geschichtstheologische Weisheit treten. Die Verkündigung des Heils...darf nicht durch Spekulationen über einen geheimen Heilsplan Gottes abgelöst werden, der aus dem Geschichtsverlauf abgelesen werden soll. Dann wäre die Morgenzeitung die Bibel" (44).

6.1.2 Notwendigkeit einer politischen Hermeneutik

Hermeneutik ist die Kunst der Schriftauslegung durch Uebersetzen in die Gegenwart. Politische Hermeneutik sucht die Schrift auf die politischen Verhältnisse zu übersetzen (45). Kirchliches Ver-

---

39 So H. Conzelmann: Art. Parusie, RGG, 3. Aufl., Band V, Sp. 130-132.

40 Vergl. H. Schuhmacher: Die atomare Bedrohung und der allmächtige Gott, Stuttgart 1983, 121ff.

41 J. Moltmann, 1975, 57ff. Ich folge seiner Argumentation.

42 Ebd., 60ff.

43 H. Conzelmann, RGG, 3. Aufl., Band V, Sp. 130.

44 J. Moltmann, 1975, 65.

45 Politische Hermeneutik ist ein Begriff der politischen Theologie. Vergl. J. Moltmann, 1984, 59-62.

mittlungshandeln in der Gesellschaft ist immer Politik, denn Politik ist "gesellschaftliches Handeln zur Lösung sozialer Konflikte" (46). Dabei hat Politik immer mit dem Erwerb, der Erhaltung, der Verteilung und dem Verlust von Macht zu tun (47). Wie der evangelische Auftrag in gesellschaftliches Handeln umgesetzt werden kann und wie, enger gefasst, Kirche und Staat sich zueinander verhalten sollen, ist eines der grossen Themen durch die ganze Kirchengeschichte (48). Seit dem Bruch von 1945 stehen in der evangelischen Theologie drei Lösungsmodelle im Vordergrund: Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, die reformierte Herrschaft-Christi-Lehre und ökumenische politische Theologie. Es kann hier nicht Aufgabe sein, die sehr breite theologische Diskussion über diese Konzepte wiederzugeben (49), aber wenigstens die Aufgaben und Konsequenzen für die Vermittlungsfrage anzudeuten.

6.1.2.1 Die lutherische Zwei-Reiche-Lehre

Die lutherische doppelte Zwei-Reiche-Lehre ist keine einheitliche Lehre, sondern besteht schon bei Luther und erst recht in der lutherischen Tradition aus verschiedenen Lehren (50). Luther unter-

---

46 H. Tschäni: Wer regiert die Schweiz, Zürich 1983, 163. Dieser weite Politik-Begriff wird in der Politikwissenschaft heute dem auf staatliches Handeln eingeengten Begriff meist vorgezogen. Vergl. W. Besson: Art. Politik, EStL, Sp. 1855-1886; R. Beck, Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1977, 652ff.

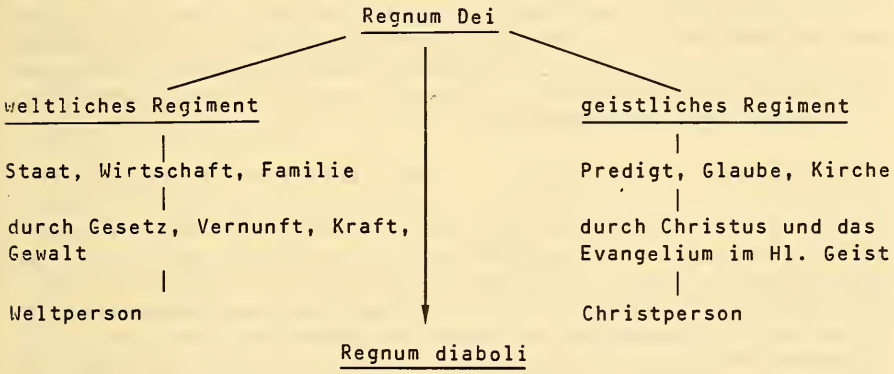
47 W. Besson, 1856.

48 H. Schulze unterscheidet kirchengeschichtlich bis zur Gegenwart sieben Phasen der sozialen Stellung der Kirche in der Gesellschaft: Die adversative Phase, die Phasen der Durchdringung, der Kongruenz, der zwei Regimente, der Toleranz, der Säkularisation und der Korrelation (H. Schulze: Theologische Sozialethik, Gütersloh 1979, 169-180).

49 Vergl. z.B. W. Huber, 1973, 433-489.

50 Die gründlichste Monographie bietet U. Duchrow: Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970 (2. Aufl.1983); ders.: Die sogenannte Zweireichelehre - Hilfe oder Hindernis, in: ders.: Weltwirtschaft heute, ein Feld für bekennende Kirche? München 1986, 21-35. Die Zwei-Reiche-lehre befürwortend und weiterführend: G. Ebeling: Die Notwendigkeit von der Lehre von den zwei Reichen, in: Wort und Glaube I, Tübingen 1960, 407-428; M. Honecker: Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971, 17-67. Eher kritisch: G. Jakob: Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart 1977; W. Huber, 1973, 437-452; J. Moltmann, 1984, 124-136.

schied zwei Reiche und zwei Regimente: Das regnum dei steht dem regnum diaboli gegenüber. Gründend auf einer apokalyptischen Eschatologie geht es für Luther um den Entscheidungskampf Gottes gegen das Reich des Teufels. Dazu setzt Gott zwei Mittel ein: Das weltliche und das geistliche Regiment. Das weltliche Regiment kämpft gegen das regnum diaboli in Staat, Wirtschaft und Familie durch Gesetz, Vernunft, Kraft und staatliche Macht (Gewaltmonopol). In diesem Regiment ist der Mensch Weltperson. Das geistliche Regiment kämpft in der Kirche, im Glauben und in der Predigt durch Christus und den Heiligen Geist. In diesem Regiment ist der Mensch Christperson. Vereinfachend kann diese Lehre so dargestellt werden (51):



Nach U. Duchrow (52) wollte Luther damit vier theologische, kirchliche und politische Entwicklungen seiner Zeit, die er als unbiblisch betrachtete, verändern: Die Zwei-Reiche-Lehre hatte eine "kirchenkritische, antiklerikale" Front (Zurückweisung der mittelalterlichen klerikalen Machtentfaltung und der kirchlichen politischen Privilegien), die "anti-totalitäre" Front (Eindämmung des Totalitätsanspruches der Fürsten seiner Zeit)(53), die "antimönchische" Spitze (die mönchische Arbeit in kirchlichen Unternehmungen wurde gegenüber dem weltlichen Beruf nicht höher gestellt) und die "anti-enthusiastische" Spitze (vor dem Anbruch des Reiches Gottes kann nicht die ganze Welt Kirche werden). Während Luther eine staats- und kirchenkritische Entwirrung heillo-

---

51 J. Moltmann, 1984, 134.

52 U. Duchrow, 1986, 22-24.

53 Da Fürsten verboten hatten, die deutsche Uebersetzung des Neuen Testaments zu kaufen, warnte Luther sie in seiner Schrift "Von weltlicher Obrigkeit", die Freiheit des Gewissens anzutasten.

ser Verflechtungen beabsichtigte, wurde die Zwei-Reiche-Lehre im Neuluthertum zur konservativen Legitimierung staatlicher Obrigkeit und Gewalt, zu quietistischem Gehorsam ihr gegenüber, zur Förderung staatlicher Eigengesetzlichkeit und zum Rückzug der Kirche aus ihrer öffentlichen Verantwortung missbraucht (54).

Deshalb hatte Karl Barth zu Beginn des ersten und des zweiten Weltkrieges die Zwei-Reiche-Lehre dafür verantwortlich gemacht, dass im deutschen Luthertum die zerstörerische staatliche Macht der preussisch-deutschen Politik wie Hitlers ideologisch verklärt statt vom Evangelium her kritisiert wurde (55).

Der Streit um die richtige Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre wurzelt in einer verschiedenen Blickrichtung: Wenn man vom geistlichen Regiment auf das weltliche oder umgekehrt blickt, treten die Unterschiede der beiden besonders hervor. Blickt man hingegen vom regnum dei auf das regnum diaboli, wird die enge Zusammenarbeit der beiden Regimenter im Einsatz gegen die diabolische Ungerechtigkeit und Unfreiheit deutlich.

Die Zwei-Reiche-Lehre zeigt für kirchliches Handeln folgendes:

1. Die Stärke der Zwei-Reiche-Lehre besteht darin, dass sie hellhörig machen kann für die gefährliche Identifikation von Religion und Politik zu einer politischen Religion oder religiösen Politik. Sie warnt die Kirchen vor falschen Machtansprüchen auch in ihrem Versöhnungshandeln und warnt den Staat vor falschen Totalitätsansprüchen und Enthusiasten vor falschen Hoffnungen. "Sie dient der Gewissenschärfung, das allein ist ihre Stärke" (56). 2. Die Schwäche ist, dass sie meines Erachtens die Gefahr der Eigengesetzlichkeit der Politik nicht deutlich genug zu bannen vermag (57). 3. Die apokalyptische Gegenüberstellung von regnum dei und

---

54 W. Huber, 1973, 444ff; J. Moltmann, 1984, 134ff; U. Duchrow, 1986, 32f.

55 K. Barth, in: Neue Wege, Okt. 1914, 430f; ders.: Eine Schweizer Stimme, 1938-1945, Zürich 1945, 113. P. Althaus verteidigte die Zwei-Reiche-Lehre gegen diese Kritik: Luthers Lehre von den beiden Reichen im Feuer der Kritik, in: Luther-Jahrbuch 1957, 40-68.

56 J. Moltmann, 1984, 136.

57 W. Huber: "Eigengesetzlichkeit" und Lehre von den zwei Reichen, in: ders. 1983, 53-70. M. Honecker weist zwar mit Recht auf die Gefahr hin, "gesellschaftliche Strukturformen ...eindeutig mit Hilfe der christlichen Ueberlieferung sozialethisch zu legitimieren" (1971, 41f), kann seinerseits mit seiner Trennung von christlichem Glauben und profaner Vernunft die Gefahr der Eigengesetzlichkeit aber zu wenig

regnum diaboli kann mit biblischen Entscheidungssituationen gerechtfertigt werden, muss aber in den Kontext der Aussage gestellt werden, dass Christus die Welt schon versöhnt hat (58).
4. Missbraucht wird die Zwei-Reiche-Lehre von kirchlicher Seite durch eine "falsche Anpassung an bestehende Machtverhältnisse" (59), besonders aber von politischer Seite, indem damit die Kirche vom gesellschaftlichen Engagement abgehalten werden soll, was Luthers Intention widerspricht. U. Duchrow bezeichnet demgegenüber als "ein rechter Gebrauch" der Zwei-Reiche-Lehre: "a) Kritisch-konstruktive Teilnahme an der Befreiung von falschen Abhängigkeiten und an der positiven Gestaltung von Macht; b) kritisch-aktiver Widerstand gegenüber notorisch lernunfähiger Macht; c) kritisch-passiver Widerstand gegenüber notorisch lernunfähiger Macht" (60). In dieser Interpretation kann die Zwei-Reiche-Lehre für kirchliches Versöhnungshandeln allenfalls hilfreich sein, wobei meines Erachtens der Missbrauch geschichtlich gesehen schwerer wiegt als die mögliche Hilfe.

6.1.2.2 Die reformierte Lehre der Königsherrschaft Christi

"Die Landeskirche verkündigt die Herrschaft Gottes über alle Gebiete des Lebens. Sie setzt sich mit Fragen von Zeit und Welt auseinander, z.B. mit politischen und sozialen Problemen, Erhaltung des Friedens und der Freiheit. Sie tritt für eine Ordnung von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft ein, die sich aus christlichem Glauben verantworten lässt. Sie fordert ihre Glieder auf, sich in diesem Sinne am öffentlichen und kulturellen Leben zu beteiligen" (61). Dieser in der reformierten Zürcher Kirchenordnung festgehaltene kirchliche Auftrag beschreibt präzise die reformierte Lehre der Königsherrschaft Christi. Der zitierte Artikel der Kirchenordnung steht in deutlicher Nähe zur ersten und zweiten These der Barmer Theologischen Erklärung von 1934, in der es heisst:

"1. ...Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes, das wir zu hören, dem wir im Le-

---

bannen, auch wenn er "durch die Hereinnahme der Gemeinde als Träger der Sozialethik...die reformatorische Fassung der Zweireichelehre in einem wichtigen Punkt modifiziert" (ebd. 54).

58 Vergl. Kp. 5.1.2 und 5.2.4.1.

59 U. Duchrow, 1986, 32.

60 Ebd.

61 Artikel 209 der Kirchenordnung der reformierten Landeskirche des Kantons Zürich mit der Ueberschrift "Dienst am öffentlichen Leben". Aehnlich in vielen Kirchenordnungen der reformierten Kirchen der Schweiz.

ben und im Sterben zu vertrauen und zu gehorchen haben. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einen Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten aus Gottes Offenbarung anerkennen.
2. ...Wie Jesus Christus Gottes Zuspruch der Vergebung aller unserer Sünden ist, so und mit gleichem Ernst ist auch Gottes kräftiger Anspruch auf unser ganzes Leben; durch ihn widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen. Wir verwerfen die falsche Lehre, als gebe es Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu eigen wären, Bereiche, in denen wir nicht der Rechtfertigung und Heiligung durch ihn bedürften." (62)

Das Konzept der Königsherrschaft Christi entstand aus dem Widerstand der Bekennenden Kirche. Es knüpft aber an reformatorischen Ansätzen von Zwingli und Calvin an. Zwingli stellte die Politik der Stadt Zürich unter die Richtschnur des Evangeliums. In seiner Predigt "Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" von 1523 (63) hatte er zwar in Abgrenzung zu den Täufern den Unterschied von göttlicher und menschlicher Liebe betont, aber deutlich gemacht, dass die Obrigkeit Gott untersteht und ihm verpflichtet ist: "Darum soll und kann kein Fürst gebieten, was wider das Wort Gottes ist, oder dass man das Wort Gottes nach des Menschen Gefallen predigen soll. Denn sobald sie das tun, sollen die Boten Gottes sagen: 'Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen' (Apg.4,19; 5,29)" (64). Wenn die Obrigkeit vorschreiben will, wie man die Schrift auslegen soll, "finden wir hier ein Stück, in welchem man der Obrigkeit keinen Gehorsam schuldig ist" (65). Zusammenfassend sagt Zwingli, die Obrigkeit soll "dafür sorgen, dass alles, was wider das göttliche Wort ist, abgetan werde" (66). Wenn das nicht geschehe, "entsteht die Gefahr, dass der Unwille der Bedrängten zuletzt so gross werde, dass man sich vor ihm entsetzen muss" (67).

Calvin wollte in Genf so wenig wie Zwingli in Zürich eine Theokratie und das Reich Gottes auf Erden errichten, wie man ihm

---

62 Abgedruckt z.B. in W. Huber, 1983, 18-21; ausgelegt bei: K. Barth: Texte zur Barmer theologischen Erklärung, Zürich 1984; W. Huber, 1983, 33-70; R. Weth, 1984, 68-82.

63 Zwingli Hauptschriften, Band 7: Zwingli, der Staatsmann, bearbeitet von R. Pfister, Zürich 1942, 31-105.

64 Ebd., 77.

65 Ebd.

66 Ebd., 102.

67 Ebd., 103.

manchmal vorwirft. In der Civitas Christiana sollte ständig nach dem Willen Gottes für alle Bereiche des Lebens gefragt werden, nach der Durchdringung von Ethik und Politik. Die beiden Bereiche sollen "nicht verschmolzen und nicht getrennt" werden (68), denn eine Verschmelzung würde aus dem Evangelium ein politisches Programm machen und eine Trennung Gottes Willen missachten. Mit Luther wollte Calvin die Politik "entklerikalisieren", aber er zeigte die christliche Verantwortung gegenüber der Politik deutlicher auf als Luther. "Ein Unterschied zwischen Christi innerlicher Herrschaft und dem bürgerlichen Regiment ist kein Gegensatz. Christi Regiment lässt gewisse Spuren des Himmelreichs schon jetzt auf Erden anheben und macht dies sterblich und flüchtige Leben zu einem Vorhof der ewigen und unvergänglichen Seligkeit" (69).

K. Barth als der "Vater" der neueren Königsherrschaft-Christi-Lehre knüpft mit seiner Methode der Analogie besonders hier bei Calvin an (70). Vertieft hat diesen Ansatz besonders E. Wolf (71). Schon das Calvin-Zitat zeigt wesentliche Merkmale der Königsherrschaft-Christi-Lehre: Das Zusammenhalten und doch Unterscheiden der beiden Regimente, die Orientierung an einer christologischen Eschatologie (72), die Ablehnung der Eigengesetzlichkeit des Staates und damit die Herrschaft Christi über alle Gebiete des Lebens, die Freiheit der Kirche vom Staat als Voraussetzung für ihren Dienst der Versöhnung im Staat, die Oeffentlichkeit des Evangeliums und die Ablehnung seiner Beschränkung auf das Private. E. Wolf wies aber darauf hin, dass "die Formel von der Königsherrschaft Christi primär ein Satz des Bekenntnisses, nicht ein sozialethisches Prinzip" sei (73).

Für unsere Frage des kirchlichen Versöhnungshandelns ist der Ansatz der Königsherrschaft Christi bedeutsam. Er entspricht insbesondere dem Kriterium der Universalität von Christi Versöhnungsangebot, das alle Bereiche des Lebens umfasst, und der chri-

---

68 Eric Fuchs: La Morale selon Calvin, Paris 1986, 61, mehr dazu 138-159.

69 Johannes Calvin: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio), IV/14,1 (deutsche Zählung).

70 Z.B. in Rechtfertigung und Recht, 1938, und Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946. Vergl. Kp. 2.3.3.1.

71 E. Wolf: Was heisst Königsherrschaft Christi heute?, in: Unter der Herrschaft Christi, München 1961, 67-91; ders.: Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: Peregrinatio II, München 1965, 207-229.

72 So J. Moltmann, 1984, 141ff zur Herrschaft - Christi-Lehre.

73 E. Wolf: Artikel Königsherrschaft Christi, EStL, Sp 1317-1321 (1318).

stologischen und eschatologischen Ausrichtung unseres Ansatzes. Die Lehre der Königsherrschaft Christi war ein wichtiger Grundstein für das gesellschaftliche Handeln der Kirchen in den letzten 50 Jahren, wie es später in der ökumenischen Konzeption der "verantwortlichen Gesellschaft" (74), der "Theologie der Revolution", der "Theologie der Befreiung" und der "politischen Theologie" weiterentwickelt wurde. Auch diese Konzeption ist aber von Missbräuchen nicht frei. Zwei seien genannt: 1. Die Gefahr des Triumphalismus durch das Christus-hat-schon-gesiegt. Dieser Missbrauch scheint mir zur Zeit allerdings seltener als der 2.: Die Gefahr der Verkirchlichung. Während die Reformatoren die mittelalterliche Welt entklerikalisieren wollten, geht z.B. Karl Barth mit dem Königsherrschaft-Christi-Ansatz von der Reihenfolge Gott-Kirche-Welt aus (konzentrische Kreise). Barths Forderung, die Christengemeinde müsse Vorbild der Bürgergemeinde sein, darf nicht zur kirchlichen Bevormundung der Gesellschaft führen, als ob Versöhnung allein durch die Kirche geschähe. Von dieser Tendenz war Barth nicht ganz frei, wobei er andererseits von der Kirche Bescheidenheit und das Eingeständnis ihrer Unvollkommenheit erwartete, da sie "im besten Fall ein zweideutiges Zeugnis" geben könne (75). Die Kirche darf nicht als "Christus prolongatus" verstanden werden.

Vergleicht man die Zwei-Reiche-Lehre mit der Königsherrschaft Christi, ergibt sich folgendes Bild: Obwohl besonders im Kirchenkampf ein scharfer, politisch folgenreicher Gegensatz zwischen den beiden Konzepten bestand (76) und der Graben je nach Interpretation der beiden Ansätze sehr tief sein kann, muss er es nicht sein. So kann der von der Zwei-Reiche-Lehre herkommende Lutheraner U. Duchrow sagen: "Indem sie (die Vertreter der Königsherrschaft Christi. CS) ihre Opposition gegen die neulutherische Lehre von zwei Reichen formulierten, verteidigten sie gleichzeitig die ursprüngliche Intention Luthers" (77). Umgekehrt kann E. Wolf als einer der Hauptvertreter des Königsherrschaft-Christi-Ansatzes sagen: "Der vordergründige Widerstreit zwischen Königsherrschaft Christi und Zwei-Reiche-Lehre scheint sich in der Diskussion allmählich durch die Erkenntnis zu lösen, dass die Zwei-

---

74 Besonders in der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft des OeRK 1966. Vergl. auch W. Huber, 1973, 465ff.

75 K. Barth, KD IV/2, 699.

76 Deutlich z.B. im Gegensatz zwischen der Barmer Theologischen Erklärung vom 31. Mai 1934 und dem als Gegenposition formulierten, von P. Althaus und W. Ehlert angeführten Ansbache Ratschlag vom 11. Juni 1934 mit seiner "kräftigen theologischen Bejahung der NS-Staatsordnung" (E. Wolf: Art. Barmen, RGG^3, Bd 1, 873-879 (878).

77 U. Duchrow, 1986, 33.

Reiche-Lehre (jedenfalls bei Luther) nur innerhalb der Klammer des Bekenntnisses der Königsherrschaft Christi ihren theologisch legitimen Ort haben kann und dadurch gesichert wird gegen das Missverständnis als sozialethische Grundformel und gegen den dualistischen Missbrauch; umgekehrt sichert dieses Verhältnis die Formel Königsherrschaft Christi gegen utopische Programmatik" (78).

Damit ergibt sich als das bisherige Ergebnis für das kirchliche Handeln in der Gesellschaft: Christi Botschaft gilt ungetrennt für alle Bereiche des Lebens und Christen sind keine Doppelbürger. Die kritisch, nicht legitimierend verstandene Zwei-Reiche-Lehre kann dabei helfen, diesen Dienst frei von kirchlicher oder staatlicher Bevormundung und falschen Abhängigkeiten zu leisten. Eine pneumatologische Interpretation der Königsherrschaft Christi bewahrt vor einer kirchlichen Verengung.

6.1.2.3 Die ökumenische politische Theologie

Im Laufe der 70er Jahre, mit den ersten Anfängen Ende der 60er Jahre, entstand die ökumenisch ausgerichtete politische Theologie (79) als dritte Konzeption. Nach J. Moltmann, der zusammen mit J.B. Metz als Begründer der neuen politischen Theologie bezeichnet werden kann, versucht diese, das Erbe der Bekennenden Kirche, das nicht eingelöst worden sei, weiterzuführen: "Anstelle einer freien Kirche in einem freien Staat entstand eine neue institutionalisierte Partnerschaft zwischen den Kirchen und dem Staat, die durch Kirchenverträge und Konkordate gesichert wurde...Das neue Konzept einer 'politischen Theologie' ist aus der tiefen theologischen und praktischen Unzufriedenheit über diese Restauration antiquierter Verhältnisse in Deutschland entstanden. Anders als Barth begann sie mit der Kritik und der Neubestimmung

---

78 E. Wolf, EStL, Sp. 1319; ähnlich vermittelnd H.D. Wendland, G. Fork, J. Staedke.

79 J.B. Metz: Zur Theologie der Welt, Mainz 1968; J.B. Metz/J. Moltmann/W. Oelmüller: Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie, Mainz 1970; D. Sölle: Politische Theologie. Auseinandersetzung mit R. Bultmann, Stuttgart 1971; J.M. Lochman: Perspektiven politischer Theologie, Zürich 1971; T. Rendtorff: Politische Ethik und Christentum, München 1978, 7-46; E. Wilkens: Art. Politik und evangelische Ethik, EStL, Sp. 1868-1871; M. Lutz: Art. Politische Theologie, OeKL, Sp. 961-964; F. Fiorenza: Religion und Politik, CGG, Bd 27, 1982, 81-98; J. Moltmann: Politische Theologie - Politische Ethik, München 1984, bes. 152-165; R. Weth: Barmen als Herausforderung der Kirche, München 1984, 37-82 (Erstveröffentlichung 1974).

der sozialen und politischen Funktionen der Kirche unter den Bedingungen der Neuzeit" (80). J.B. Metz begründet die Notwendigkeit einer politischen Theologie mit dem Prozess der Säkularisierung, der immer noch auf eine angemessene theologische Deutung warte (81).

Die neue kritische politische Theologie hat Vorläufer in der Zwischenkriegszeit unseres Jahrhunderts (82). Sie ist nicht einheitlich. J.B. Metz sucht damit den Anschluss der katholischen Theologie an die neuzeitliche Freiheits- und Demokratiegeschichte (83). Für D. Sölle ist politische Theologie die konsequente Fortführung der emanzipatorischen historischen Kritik (84). Für T. Rendtorff steht sie im Zusammenhang der Wende vom vorneuzeitlichen zum neuzeitlichen säkularisierten Christentum (85) mit ihrer "durchgehenden Politisierung der neuzeitlichen Welt" (86) als Folge neuzeitlicher Autonomie. Für J. Moltmann ist die Kritik der politischen Religion sehr wichtig, wobei seine politische Theologie kreuzestheologisch begründet ist (87). Bei allen Unterschieden aber lassen sich doch gewisse Tendenzen und gemeinsame Merkmale der kritischen politischen Theologie festhalten:

---

80 J. Moltmann, 1984, 152.

81 J.P. Metz, 1968, 11ff.

82 A. de Quervain: Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie, Zürich 1931; E. Peterson: Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum (1935), in ders.: Theologische Traktate, München 1951, 45-147; De Quervain und Peterson sind eine kritische Antwort auf C. Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 1922 (München/Leipzig 1934,2.Aufl.!); zur Geschichte der politischen Theologie vergl. R. Hepp: Politische Theologie und theologische Politik. Studien zur Säkularisierung des Protestantismus im Weltkrieg und in der Weimarer Republik, 1967; E. Feil: Von der politischen Theologie zur Theologie der Revolution?, in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.): Diskussion zur Theologie der Revolution, München 1969, 110-132.

83 J.B. Metz: Politische Theologie in der Diskussion, in: H. Peukert (Hrsg.): Diskussion zur politischen Theologie, München 1969, 274f.

84 D. Sölle, 1971.

85 T. Rendtorff: Politische Ethik oder politische Theologie? in: H. Peukert, 1969, 217-230.

86 Ebd., 225.

87 J. Moltmann, 1972, 293-315. Ein Vergleich dieser Ansätze findet sich bei R. Weth, 1984, 43-65.

1. Sie knüpft an der neuzeitlichen Freiheitsgeschichte an und geht von einer säkularisierten Gesellschaft aus. Damit hat die Kirche nach der politischen Theologie eine marginalisiertere Stellung in der Gesellschaft als z.B. bei K. Barths "Christengemeinde und Bürgergemeinde".

2. "Die politische Theologie deckt die Existenz der politischen Religion auf" (88). Sie wendet sich gegen die theologische Weihe der Politik durch die politische Religion (89). Sie hat nicht legitimierende, sondern kritische Funktion. Sie will die politische Funktion der Theologie bewusst machen: "Eine a-politische Kirche gibt es nicht, weder in der Geschichte noch im Reich Gottes. 'Politische Theologie' will...bis in die politischen Funktionen der Dogmatik hinein christlich sein. Sie will nicht die Kirchen 'politisieren', sondern die Kirchenpolitik und das politische Engagement der Christen christianisieren" (90).

3. Die politische Theologie will eine "politische Hermeneutik" unter den Bedingungen der Neuzeit sein. Sie will weder die Trennung zwischen Welt und Reich Gottes wie in der neulutherischen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, noch die Identifizierung der beiden wie in der konservativen politischen Religion (und bei einzelnen Vertretern der politischen Theologie) (91), sondern sie will eine verantwortliche "Vermittlung des zukünftigen Reiches in die Geschichte hinein" (92). Indem sie, wie Calvin und Barth, nach Gleichnissen, Zeichen und Analogien des Reiches Gottes sucht, will sie "nichts anderes als den Gottesdienst im Alltag der Welt (Röm. 12,1)" (93). Als politische Ethik ist sie Ethik des Politischen, die nach der ethischen Verantwortung des politischen Handelns sucht.

---

88 F. Fiorenza, CGG, Bd. 27, 98.

89 J. Moltmann: Theologische Kritik der politischen Religion, in: J.B. Metz, 1970, 11-52, neu abgedruckt in J. Moltmann, 1984, 34-69.

90 J. Moltmann, 1984, 153f.

91 Der Vorwurf solcher Identifikation richtet sich z.B. gegen die "Christen für den Sozialismus", vergl. W. Teichert (Hrsg.): Müssen Christen Sozialisten sein? Zwischen Politik und Glaube, Hamburg 1976; T. Rendtorff, 1978, 41. Der Vorwurf deckt sich aber nicht mit dem Selbstverständnis der meisten Vertreter der Christen für den Sozialismus, die trotz ihrer klaren politischen Option "Politik als Handeln im Vorletzten" verstehen (so G. Brakelmann: Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum demokratischen Sozialismus, Gütersloh 1976, 28-31).

92 J. Moltmann, 1984, 163.

93 Ebd. 165.

4. Selbstredend wendet sie sich damit gegen die Privatisierung des Glaubens.

5. Zur politischen Hermeneutik gehört in der politischen Theologie die Aktion und Praxis, wie sie besonders in der ökumenischen "action-reflection-method" und der Methodik der Theologie der Befreiung reflektiert wurde (94). So heisst "politische Hermeneutik: An Geschichte teilnehmend Geschichte erkennen" (95).

6. Die politische Theologie ist häufig christologisch und eschatologisch orientiert (am deutlichsten bei J. Moltmann, kaum bei T. Rendtorff). In Jesus Christus ist das Reich Gottes nahe herbeigekommen. An dieser "messianischen Antizipation" (96) hat sich christliches Handeln zu orientieren. Entsprechend bezeichnet J. Moltmann die "eschatologische Christologie" als "dogmatische Grundentscheidung" der politischen Theologie (97). Da Christologie bei ihm besonders Kreuzestheologie ist, formuliert er eine "politische Kreuzestheologie", von der her er die politische Religion kritisiert (98). Im Unterschied zur zentralen Stellung der Christologie ist die Pneumatologie in der politischen Theologie, so weit ich sehe, noch wenig aufgenommen (99).

7. Politische Theologie ist ökumenische Theologie, da die evangelische und die katholische Kirche zumindest in Westeuropa in vergleichbarer gesellschaftlicher Situation sind und beide Wege der gesellschaftlichen Umsetzbarkeit des Evangeliums suchen. Die Impulse aus der Dritten Welt führen zudem dazu, dass gerade im Rahmen des Oekumenischen Rates der Kirchen wichtige Arbeit für eine politische Theologie geleistet wird. Bedeutsam ist der vom Zentralausschuss des Oekumenischen Rates der Kirchen 1982 entgegengenommene Bericht einer Konsultation auf Cypern 1981 mit dem Titel "Oekumenische Perspektiven zur politischen Ethik" (100).

---

94 Vergl. Kp 1.2.3.1.

95 J. Moltmann, 1984, 160.

96 Ebd., 156, auch ders., 1975, 215ff; J.P. Metz, 1968, 104f.

97 J. Moltmann, 1984, 155-159.

98 J. Moltmann, 1972, 301ff; vergl. auch J. Lochman, 1971, 19-24.

99 Am ehesten aufgenommen bei J. Moltmann, 1975, 28-32.

100 Veröffentlicht in: K. Srisang (Hrsg.): Perspectives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, Genf/Washington 1983, 14- 44. Der Band macht deutlich, dass politische Ethik immer auch kontextuelle Ethik ist, indem er die politische Ethik in Afrika (A. Tolen), Asien (A. Barkat), auf den karibischen Inseln (W. Linton), in Europa (W. Huber), Südamerika (O. Borda), dem Mittleren Osten (G. Habib), Amerika (A. Geyer) und in Vanuatu (F. Timakata) befragt.

Darin werden drei verschiedene Konzepte einer politischen Ethik unterschieden: Im "kirchenbezogenen" Konzept (101) geht es um den Einfluss der Kirchen auf das gesellschaftliche und politische Leben. "Für die Christen bedeutet das im allgemeinen eine loyale, verantwortungsvolle Mitarbeit in den Regierungsgeschäften....Ist eine aktive Beteiligung unmöglich, so kann es im Extremfall die Verantwortung des Christen sein, einer bestimmten Regierung Widerstand zu leisten (was oft mit grossen persönlichen Opfern verbunden ist)" (102). Das zweite Konzept ist "politikbezogen": "Im Mittelpunkt dieses Konzepts stehen zwei Schwerpunkte: Der Stellenwert der Politik im Gesamtkontext der Gesellschaft und die Legitimität politischer Strukturen und Entscheidungen" (103). Das dritte Konzept ist "volksbezogen" (people-centered). Diese politische Ethik "stellt die Hoffnungen der Bevölkerung ins Zentrum der politischen Realität" (104). Es geht um die Anerkennung der Wichtigkeit der Bevölkerung "und die Partizipation des Volkes in der Politik" (105).

Wie verhält sich diese neue politische Theologie und politische Ethik zur Zwei-Reiche-Lehre und Königsherrschaft Christi? Von ihrer eschatologischen Ausrichtung auf das Reich Gottes her widersetzt sie sich der politischen Ethik der Zwei-Reiche-Lehre insofern, als diese die bestehenden Ordnungen in Staat und Gesellschaft als Gottes Ordnungen betrachtet (CA 16). Sie steht, sofern sie christologisch orientiert ist, in sichtlicher Nähe zur politischen Ethik der Herrschaft-Christi-Lehre, indem sie zwischen Reich Gottes und Welt zwar unterscheidet, aber nicht scheidet. Sie geht aber insofern darüber hinaus, als sie die heutigen gesellschaftlichen Entwicklungen besonders bezüglich der Stellung der Kirchen berücksichtigt und damit - besonders in ihrer volksbezogenen Ausprägung - weniger "kirchenbezogen" ist (106).

Die politische Theologie hat für das kirchliche Versöhnungshandeln folgende Bedeutung: Sie schärft die kritische Wahrnehmung, wenn Vermittlung und Versöhnung durch politische Religion und entsprechende staatliche Heilslehren zu erreichen versucht wird und die Kirchen dafür eingespannt werden. Sie ermöglicht eine verantwortliche politische Hermeneutik unter den Bedingungen der

---

101 Ebd., 23f.
102 Ebd., 24.
103 Ebd.
104 Ebd., 25.
105 Ebd., 134-139.
106 R. Weth (1984, 66-82) misst die politische Theologie kritisch an der zweiten Barmer These. Er sieht neben Gemeinsamkeiten besonders die Differenz im Verhältnis von Theorie und Praxis, Zuspruch und Anspruch.

neuzeitlichen Geschichte. Wenn politische Ethik "christologisch begründet, eschatologisch orientiert und pneumatologisch durchgeführt" (107) wird, kann sie zur befreienden Versöhnung, wie sie in der theologischen Grundlegung entfaltet wurde, beitragen. Wenn diese drei theologischen Elemente fehlen oder nicht relational zueinander gesehen werden, kann sie allerdings zu einer "neuen christlichen Politik" oder zu einer "Reideologisierung" oder einer unkritischen Legitimierung aller Veränderung, mit welchen Mitteln auch immer, und damit einer Verkennung versöhnender Elemente im Bestehenden entarten (108). Eine christologisch an Jesu Gewaltfreiheit und Feindesliebe und trinitarisch an der neuen Schöpfung (die die alte Schöpfung einbezieht) orientierte politische Ethik vermeidet, entweder Veränderung und Kritik oder Bewahrung und Legitimation des Bestehenden zu einem absoluten Prinzip zu machen. - Ist sie damit auch kompromissbereit?

6.1.3 Christlicher Auftrag und gesellschaftlicher Kompromiss

Der Auftrag Jesu Christi zum Dienst der Versöhnung in der Welt erfordert nicht nur eine politische Hermeneutik, sondern stellt auch die Frage der Machbarkeit in bestehenden gesellschaftlichen Machtstrukturen. Da Politik immer im Aushandeln von Kompromissen besteht, entsteht eine Spannung zwischen dem kompromisslosen Ruf Jesu zur Nachfolge und der Notwendigkeit gesellschaftlicher Kompromisse. Wie sind diese Kompromisse von einer christologischen politischen Ethik her zu beurteilen? Wie können sie möglichst nahe an das Ziel der Versöhnung herankommen? Wann sind sie im Interesse der Versöhnung abzulehnen? Die Konkordanzkultur ist eine ausgeprägte Kompromisskultur. Deshalb kann die sozialethische Beurteilung der Konkordanz (109) hier aufgenommen werden.

6.1.3.1 Kompromissarten

Ein Kompromiss ist ein Prozess, bei welchem freiwillig oder unter Druck ein Interessenausgleich zur Teilverwirklichung gegenläufiger Interessen bei beidseitigem Teilverzicht auf die volle Ziel-

---

107 J. Moltmann, 1984, 162.

108 So die kritischen Einwände von T. Rendtorff (1978, 37, 38, 41) gegen Teile der politischen Theologie. Sie sind auf dem Hintergrund der Mitte der 70er Jahre bedrängenden Terrorismuswelle der BRD formuliert. Vergl. auch A. Rich: Radikalität und Rechtsstaatlichkeit. Drei Beiträge zur politischen Ethik, Zürich 1978, 68ff.

109 Vergl. Kp. 2.3.

verwirklichung zustande kommt (110). Dabei müssen verschiedene Arten von Kompromiss unterschieden werden:

1. Zwei Bereiche: a) Beim gesellschaftlichen Kompromiss geht es um einen Interessenausgleich zwischen gesellschaftlichen Gruppen, Staaten usw. b) Beim ethischen Kompromiss geht es um die Abwägung von Werten, Regeln oder ethisch anerkannten Instanzen (111).

2. Drei Ebenen: a) Mit dem intrapersonalen Kompromiss sucht ein Mensch die innere Abwägung der verschiedenen Werte und Urteile. b) Der interpersonale Kompromiss kommt in der personalen Beziehung zwischen den Menschen zustande. c) Der Kompromiss in öffentlichen Angelegenheiten spielt sich als politisches Geschehen ab. Die drei Ebenen sind beim gesellschaftlichen wie beim ethischen Kompromiss zu beobachten (112).

3. Zwei Qualitäten: a) Der taktische Kompromiss oder Scheinkompromiss (was nicht identisch sein muss) trifft keine eindeutige Sachentscheidung durch beiderseitiges Nachgeben, sondern es wird nur eine vieldeutige Formel vereinbart, die verschieden interpre-

---

110 Die Definition lehnt sich an: D. Mieth: Christliche Ueberzeugung und gesellschaftlicher Kompromiss, in: H. Weber: Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984, 113-146 (114); H.J. Wilting: Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem. Ein Beitrag zur unterschiedlichen Beurteilung des Kompromisses durch H. Thielicke und W. Trillhaas, Düsseldorf 1975 (69); H. Ringeling: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses. Kritik und theologische Begründung, in: HCE, Bd 3, 1982, 93-116 (93); R. Friedli: Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zu Gewaltanalyse und Friedensarbeit, Freiburg 1981, 207-215 (210); weitere verwendete Literatur zum Kompromiss: H. Steubing: Der Kompromiss als ethisches Problem, Gütersloh 1955; W. Trillhaas: Zum Problem des Kompromisses, ZEE 4, 1960, 355-364; N. Monzel: Katholische Soziallehre, Köln 1967, 248ff; J. Wiebering: Kompromiss als christliche Kategorie, ZEE 22, 1978, 296-306; H. Thielicke: Theologische Ethik II, Tübingen 1955, 56-201; E. Müller: Art. Kompromiss, in: ESL, Sp. 740-743; G. Zacharias: Der Kompromiss. Vermittlung zwischen gegensätzlichen Positionen als Ermöglichung des Friedens, München 1974 (Er unterscheidet 25 Merkmale der Kompromissbildung (22ff) und aus psychoanalytischer Sicht sieben Phasen der Kompromissbildung (38ff).

111 D. Mieth, 1984, 114.

112 Ebd., 115-118; H. Ringeling, HCE, 93f.

tiert werden kann. b) Der echte Kompromiss ermöglicht eine tragfähige Lösung durch einen ehrlichen Teilverzicht (113).

4. Zwei Intensitäten: a) Der demokratische Kompromiss ist ein vertraglicher Kompromiss nach der Vorstellung der Gerechtigkeit und des fairen Interessenausgleichs. b) Der brüderlich-kollegiale Kompromiss basiert auf innerer Einmütigkeit und dem Konsens von Gemeinschaften wie z.B. Kirchen (114). Er ist allerdings anfällig für repressive Brüderlichkeit, indem sich Autoritäten der Gemeinschaft durchsetzen. Dann wird der Konsens zum Scheinkompromiss.

5. Zwei Zeiten: Der vorläufige Kompromiss kann vom endgültigen Kompromiss unterschieden werden.

Beim kirchlichen Auftrag um Vermittlung in der Gesellschaft geht es um den gesellschaftlichen Kompromiss, bei dem aber sowohl die intrapersonale, die interpersonale und die öffentliche Dimension mitspielen.

6.1.3.2 Kompromissbegründungen

In der theologischen Diskussion um die Beurteilung des Kompromisses zeigen sich unter den Befürwortern wie den Gegnern verschiedene Begründungsmuster. Für die ethische Legitimation des Kompromisses können sechs Motivgruppen unterschieden werden:

a) Anthropologische Begründung: Die Sündhaftigkeit des Menschen nötigt ihn zu Kompromissverhalten. "An der göttlichen Gerechtigkeit gemessen sind wir alle Schelme" (115). Damit begründet schon Zwingli die Notwendigkeit, die menschliche Gerechtigkeit von der göttlichen zu unterscheiden. Seine Ethik ist damit "Kompromissethik" (116). Das Bewusstsein der Sündhaftigkeit des Menschen wie

---

113 Ebd., 94; skeptisch gegen diese Unterscheidung ist W. Trillhaas, 1960, 358.

114 D. Mieth, 1984, 137f; zum kollegialen Kompromiss bei der Entscheidungsfindung von Konzilien vergl. M. Seckler: Ueber den Kompromiss in Sachen der Lehre, in: ders. (Hrsg.): Begegnung, Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz 1972, 45-57; W. Bräuning: Konsensbildung in der kichlichen Gemeinschaft, in: H. Weber: Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984, 77-112.

115 H. Zwingli: Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, 1942, 53.

116 So A. Rüegg in seiner Einleitung zur Ausgabe von "Göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit" von 1918 (H. Zwingli: Eine Auswahl aus seinen Schriften, hrsg. von G. Finsler, W. Köhler, A. Rüegg), Zürich 1918, 343.

der menschlichen Strukturen führt zum Realismus des Glaubens (117). Gerade die pharisäische Illusion, der Mensch könne durch kompromisslose Einhaltung der Gesetze das göttliche Gebot erfüllen, ist Inbegriff der Sündhaftigkeit, da "der selbstherrliche Eifer um das Gute auch bei hoher sittlicher Leistung sündig bleibt" (Röm.10,2) (118).

b) Soteriologische Begründung: Für H. Thielicke (119) ist der Kompromiss sehr zentral. Alles Handeln ist praktisch Kompromiss. Er ist eine Grundbefindlichkeit der Welt. Kompromisse sind zwar immer schuldhaft und können nicht gerechtfertigt werden, müssen aber im Bewusstsein der Schuld gleichwohl vollzogen werden. Dies ist möglich, weil wir nicht aufgrund unserer Taten, beziehungsweise notwendiger Kompromisse, sondern aufgrund der Vergebung unserer Schuld vor Gott leben und weil Gott sich aus freier Gnade zum Menschen herablässt, um ihm auf seiner Ebene zu begegnen (Akkommodation Gottes). Diese Akkommodation führt für Thielicke dazu, dass alle Kompromisse gestattet sind. Dass er keine Kompromissgrenzen formuliert, zeigt die Grenzen dieses Ansatzes (120).

c) Ordnungstheologische Begründung: Die lutherische Tradition betont den Unterschied zwischen der Erlösung der Welt und der Erhaltung der Welt. Kompromisse sind überall nötig, wo es um die Erhaltung der Welt und um das weltliche Regiment geht. Anfangs dieses Jahrhunderts begründeten besonders F. Naumann und E. Troeltsch (121) den Kompromiss aus der Spannung zwischen dem absoluten Gebot Gottes in Jesu Liebesethik und den Bedingungen der Ordnung der irdischen Wirklichkeit. F. Naumann geht soweit, das Gebot Christi als belanglos für das gesamte soziale Leben zu erklären und ihm nur Bedeutung für die private Erbauung zu geben. E. Troeltsch (122) hält Kompromisse für unumgänglich. Bei Troeltsch und Naumann besteht wie bei dem an Troeltsch orientierten Thielicke die Gefahr der Verabsolutierung des Kompromisses zu einem dogmatischen Grundprinzip.

E. Brunner formuliert seine Kompromissauffassung einerseits in Auseinandersetzung mit Naumann und Troeltsch, andererseits mit dem religiösen Sozialismus (123). Er selber sagt, er nehme ihre

---

117 Z.B. Troeltsch, Thielicke. Vergl. H. Ringeling, HCE, 100ff.
118 E. Müller, ESL, 741.
119 H. Thielicke, 1955.
120 Dazu J. Wiebering, 1978, 101f; vergl. auch H.J. Wilting, 1975; H. Ringeling, 1982, 104f.
121 Vergl. H. Steubing, 1955, 29-36.
122 E. Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1922. Nach H. Ringeling, 1982, 99ff.
123 E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, 592.

Fragen, nicht aber ihre Lösungen auf. Er begründet den Kompromiss von den Schöpfungsordnungen her. "Zum biblischen Schöpfungsgedanken aber gehört...jene korrelative individuelle Ungleichheit, die den Einen des Anderen bedürftig macht" (124). Der Kompromiss ist begründet in der Schöpfungsordnung des "Miteinanderseinmüssens" und "Voneinanderherseins" (125). Kompromiss verkommt aber nicht zum absoluten Prinzip, denn bei E. Brunner war die religiös-soziale und dialektische Tradition trotz seiner Ordnungstheologie zu lebendig. Er lehnt den Kompromiss, der "'nun einmal' die Sündigkeit des jeweiligen Ortes" akzeptiert (126) ebenso ab wie die "Lebensreform als Prinzip". Der Kompromiss muss "Bemühung um Verbesserungen" (127) einschliessen.

d) Existential-eschatologische Begründung: A. Rich bezeichnet sein sozialethisches Konzept unter Anknüpfung an dialektische und religiös-soziale Ansätze als existential-eschatologisch (128), bei dem es um eine "konkrete Sozialethik ermöglichende Vermittlung zwischen dem Absoluten und dem relativen, dem Letzen und dem Vorletzten" geht (129). Von der eschatologischen Ausrichtung auf das Reich Gottes her ist eine kritische Distanz zu allem Bestehenden wie seine Veränderung notwendig. "Aus christlicher Existenz wird man kein Gesellschaftskonformist sein können" (130). Aber auch "ein gesellschaftspolitischer Messianismus oder Maximalismus...ist nicht Sache christlicher Existenz" (131). Das Absolute lässt sich im Relativen nur unmittelbar, mit Kompromissen, umsetzen (132).

e) Verantwortungsethische Begründung: Schon bei A. Rich, besonders deutlich aber bei T. Rendtorff, wird der Kompromiss verantwortungsethisch legitimiert: "Die Notwendigkeit des Kompromisses folgt aus der Anerkennung übergreifender Verantwortung und unter Bedingungen begrenzter Handlungsfähigkeit...Kompromisslosigkeit rückt nahe an Verantwortungslosigkeit heran" (133). Der Kompromiss ist notwendig aus der Insuffizienz des Menschen und aus der Anerkennung der Andersartigkeit der Mitmenschen, die aus der un-

---

124 Ebd., 196.
125 Ebd.
126 Ebd., 186.
127 Ebd., 187.
128 Vergl. Kp 2.3.5.
129 A. Rich: Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984, 163.
130 Ebd., 166.
131 Ebd.
132 Ebd., 164ff. Zum demokratischen Kompromiss bei Rich vergl. Kp. 2.3.5.3.
133 T. Rendtorff: Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinnes des Kompromisses, in: HCE, Bd 3, 1982, 125-130 (127).

aufhebbaren Verschiedenheit menschlicher Lebenswirklichkeit stammt (134). Auch E. Brunner argumentiert verantwortungsethisch von den Folgen des Handelns her, wenn er sagt, es sei "sittliche Forderung, ...nur das Mögliche zu wollen...Es ist Pflicht der Gewissenhaftigkeit, die Möglichkeit des erstrebten besseren ebenso ernstlich zu prüfen, wie die Frage, ob es wirklich besser ist" (135).

Aehnlich argumentiert H. Ruh: "Wenn wir gemeinsam Schritte auf einen veränderten Lebensstil hin tun wollen, dann müssen wir von einer Wertposition ausgehen, welche konsensusfähig ist. Diese Position darf zwar christlichen Maximalpositionen und Grundüberzeugungen nicht widersprechen, aber sie darf in einem ersten Schritt nur das fordern, was von allen Mitgliedern der pluralistischen Gesellschaft in fairer Weise verlangt werden kann" (136). Dieser Minimalkonsens "sollte dann aber auch strikte zur Anwendung kommen, nicht zuletzt auf der Stufe des Gesetzes" (137). In dieser Interpretation von Verantwortung heisst Kompromiss Optimierung statt Maximierung (138).

f) Friedensethische Begründung: Für H. Ringeling ist der ethische Kern des Kompromisses "ein freiwilliger Verzicht auf gewaltsame Konfliktlösungen auch bei eigener Machtüberlegenheit" (139). Rechthaben sei biblisch gesehen nicht das letzte Kriterium. Kompromiss als Rechtsverzicht und Relativierung der eigenen Position kann Ausdruck der Nächstenliebe sein (140) und ist friedensfördernd (141). Bei Trillhaas klingt in diesem friedensethischen Aspekt des Kompromisses beinahe bundestheologische Argumentation an: "Der Kompromiss...beruht darauf, dass Gott unser Schicksal zu einem gemeinsamen Schicksal zusammengebunden hat" (142).

---

134 Ebd., 128.

135 E. Brunner, 1932, 215.

136 H. Ruh: Möglichkeiten für verändernde Schritte, in: Leben, sinnvoller leben, sinnvoll erleben, Missionsjahrbuch der Schweiz 1982/83, 53f (54).

137 Ebd.

138 Aehnlich argumentiert der Berner Staatsrechtler R. Bäumlin: "Wer den Kompromiss prinzipiell ablehnt, träumt vom 'kairos' für die absolut 'reinen' Lösungen und entschlägt sich seiner geschichtlichen Mitverantwortung hic et nunc" (R. Bäumlin, Art. Demokratie, EStL, Sp. 362-370 (365).

139 H. Ringeling 1982, 99.

140 J. Wiebering, 1978, 304f.

141 R. Friedli, 1981, 208. Vergl. auch G. Zacharias; 1974, 48ff.

142 W. Trillhaas, 1960, 361.

Bei den Kritikern des Kompromisses lassen sich zumindest drei Begründungen unterscheiden:

a) Geschichtstheologisch begründete Ablehnung: L. Ragaz und mit ihm grosse Teile der religiös-sozialen Bewegung bis hin zur heutigen Befreiungstheologie wandten sich immer wieder gegen das Versöhnlertum. Ragaz lehnte den Kompromiss dann ab, wenn er die real existierenden Klassengegensätze überdeckte. Das Reich Gottes sei in der Geschichte als lebendige Wirklichkeit erfahrbar (143). Das Ziel sei Versöhnung, dieses könne aber nicht durch falsche Kompromisse, sondern nur "durch Aufhebung des Zustandes, der den Klassenkampf notwendig erzeugt", erreicht werden (144). Er lehnte den Kompromiss nicht grundsätzlich ab, konnte in der Krisensituation von 1917 auch durchaus dazu aufrufen, Eigeninteressen hinter dem Einsatz für das Gemeinwohl zurücktreten zu lassen, aber er band den Kompromiss an deutliche Bedingungen.

b) Christologisch begründete Ablehnung: K. Barth lehnte den Kompromiss insofern ab, resp. er war für ihn "gegenstandslos", weil der Massstab für christliches Handeln allein der sein konnte, ob damit Jesu Christi schon geschehene Versöhnung und seine Herrschaft verkündigt wird. Darin gab es für ihn keinen Kompromiss. Ueber die Ausrichtung der Christengemeinde könne es "in der Sache keine Diskussion geben" und sie könne "nach aussen nicht zum Gegenstand von Nachgiebigkeit und Kompromissen" werden (145). Barth lehnt den ethischen Kompromiss ab, befürwortet aber durchaus den gesellschaftlichen Kompromiss: Politik heisst für Barth nichts anderes, als dass relativ schlechtere durch relativ bessere Gesellschaftsordnungen abgelöst werden sollen (146). Gesellschaftliche Kompromisse sind also daran zu messen, ob sie eine relativ grössere Nähe zur Versöhnung bewirken oder nicht. Die Versöhnungstat Christi hebt zwar die Zweideutigkeit der Welt auf, aber alles menschliche Handeln, auch das der Kirche, bleibt zweideutig und damit ein kompromissbehaftetes Handeln (147). Dieses Handeln soll sich aber nicht vom Kompromiss, sondern vom Geist Gottes leiten lassen (148).

---

143 Vergl. Kp. 2.3.2.1.

144 L. Ragaz: Die neue Schweiz, Olten 1918, 147.

145 K. Barth: Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1979, Nr. 10 (59f).

146 K. Barth: KD IV/3, § 72, Punkt 1. Vergl. auch U. Dannemann: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München 1977, 217-230.

147 K. Barth: KD IV/2, 699f; 4/3, 797. Zu Barths Haltung zum Kompromiss in der Demokratie vergl. Kp 2.3.3.3.

148 Deshalb spricht Barth in KD IV/3 von Kompromiss im Kapitel über den Heiligen Geist.

c) Eschatologisch begründete Ablehnung: D. Bonhoeffer spricht vom Kompromiss im Zusammenhang der Unterscheidung von Letztem und Vorletztem (149). Während die Radikalität das Letzte, Absolute, vom Vorletzten trennt und sich vom Vorletzten nicht mehr in Frage stellen lässt, ist es beim Kompromiss umgekehrt: Das Letzte wird vom Vorletzten getrennt, das Vorletzte behält sein Recht, wird vom Letzten aber nicht mehr hinterfragt. Damit wird das Bestehende absolut gesetzt. "Der Radikalismus hasst die Geduld, der Kompromiss hasst die Entscheidung...Der Radikalismus hasst das Mass, der Kompromiss hasst das Unermessliche" (150). Beide Haltungen seien christuswidrig. Der Kompromiss ist nicht mehr auf das Reich Gottes hin unterwegs, sondern begnügt sich mit dem Bestehenden. Das Minimum wird zum Optimum erklärt.

Bei Bonhoeffer wie bei Barth und Ragaz wird im Grunde genommen der gesellschaftliche Kompromiss nicht grundsätzlich abgelehnt, aber er wird aus seiner Statik und Prinzipienhaftigkeit in die Dynamik der Reich-Gottes-Bewegung hineingestellt.

6.1.3.3 Kompromissleitlinien

Damit ist auch schon die wichtigste Leitlinie dafür, ob ein gesellschaftlicher Kompromiss ethisch verantwortbar sei oder nicht, genannt:

1. Kompromiss als Zustand oder als ethisches Prinzip ohne Grenzen ist nicht zu rechtfertigen (gegen Naumann, Troeltsch, Thielicke). Kompromiss als vorläufiges Mittel im Prozess auf das Reich Gottes hin ist dagegen ethisch gerechtfertigt, immer wieder notwendig oder aus Verantwortung geboten (151).

2. Der ethisch verantwortbare Kompromiss unterscheidet sich vom Pragmatismus, der sich durch "Verzicht auf die Realisierung weitgespannter Theorien" auszeichnet (152). Der Kompromiss muss der Haltung des Possibilismus entspringen (153), der das Bestmögliche erkämpft und nicht auf minimalistischen Positionen verharrt. Christen können nicht Pragmatiker, sie können nur Possibilisten sein, wie schon Zwingli sagte: "Die Gläubigen haben nicht genug daran, dass sie bloss die menschliche Gerechtigkeit beobachten, von der sie einsehen, dass sie eine unvollkommene Sache ist, son-

---

149 D. Bonhoeffer: Ethik, München 1975 (8. Aufl.), 136-141.

150 Ebd., 138.

151 Kompromiss als Prozess: M. Ringeling, 1982, 116; D. Mieth, 1984, 145.

152 So G. Sauter, Art. Pragmatik, EStL, Sp. 1901 f.

153 Den Begriff entnehme ich Ch. Eckenstein: Den Dialog erkämpfen, Genf 1977, 11f.

dern sie haben ein besonderes Verlangen, sich immer mehr und mehr nach der göttlichen Gerechtigkeit zu bilden" (154). D. Mieth (155) spricht aus katholischer Sicht in ähnlichem Sinn von der "Dynamisierung" von gesellschaftlichen Kompromissen durch das "Ethos des Gottesvolkes".

Diese Dynamisierung von Kompromissen ist durch den ethischen Komparativ ("ein Weg ist relativ christlicher als ein anderer") eher möglich als durch die Theorie der ethischen Komplementarität ("der eine kann seinen Weg nur gehen, weil jemand da ist, der den andern Weg geht. Beide sind gleich christlich") (155a).

3. Vom Evangelium her ist eine Kompromisslosigkeit in den Zielen und ethischen Werten nötig (Barth), die sich aber mit der Bereitschaft zu Kompromissen in der Anwendung vereinbaren lässt. Ethisch kompromisslos, gesellschaftlich kompromissbereit (156).

4. Ein Kompromiss ist dann gelungen und gerecht, wenn befreite Versöhnung im Sinne der umfassenden Liebe gesamthaft gesehen relativ vermehrt wurde (157).

5. Nach J. Wiebering ist ein Kompromiss dann nicht verantwortbar, "wenn er nur dem Vorteil des einen Partners dient" (158). Dem ist entgegenzuhalten: Nach biblischer Gerechtigkeitsauffassung (159) ist ein Kompromiss dann gerecht, wenn er durch Parteinahme für den Schwächern den am wenigsten Begünstigten den grösstmöglichen Vorteil bringt.

6. Ethisch verantwortbare Kompromisse sind in der Regel nicht als endgültige, sondern als vorläufige Kompromisse zu betrachten, die

---

154 H. Zwingli, 1942, 69f. Possibilismus heisst also mehr als "nur das Mögliche zu wollen", wie E. Brunner forderte (E. Brunner, 1932, 215). Possibilismus heisst das Bestmögliche erkämpfen.

155 D. Mieth, 1984, 140.

155a Vergl. dazu die Friedensdiskussion in der BRD, ob der Dienst mit und ohne Waffen gleichwertig oder ob der Dienst ohne Waffen "relativ christlicher" und das "deutlichere Zeichen" sei. M. Kroeger: Die Notwendigkeit des ethischen Komparativs in der Friedensfrage, Pastoraltheologie Nr. 12/1986, 523-544 (529) und O.H. Pesch: Das Problem des 'ethischen Komparativs' aus katholisch-theologischer Sicht, Pastoraltheologie Nr. 12/1986, 545-561. Das ganze Heft ist dem Thema Komplementarität/Komparativ gewidmet.

156 Ebd., 125.

157 Vergl. R. Friedli, 1981, 214.

158 J. Wiebering, 1978, 305.

159 Vergl. Kp. 5.2.2.4.

in der Hoffnung abgeschlossen werden, später durch einen besseren Kompromiss ersetzt zu werden. Es gilt abzuschätzen, ob der vorläufige Kompromiss ein erster Schritt zu einem späteren besseren Kompromiss ist (dann könnte er als positiv-taktischer Kompromiss bezeichnet werden), oder ob er einen späteren besseren Kompromiss erschwert oder gar verunmöglicht.

7. Der ausgetragene Konflikt ist besser als der unterdrückte (160), da die Unterdrückung von Konflikten der Versöhnung und Befreiung widerspricht. Ein Kompromiss ist gut, wenn er Konflikte austragen hilft. Er sollte verweigert werden, wenn er Konflikte zudeckt. Ein Kompromiss ist nicht dann besonders gut, wenn er möglichst schnell geschlossen wird, sondern wenn der Zeitpunkt so gewählt wird, dass der Konflikt am relativ besten ausgetragen werden kann (161).

8. Ausnahmsweise ist der dringlichere, aber schlechtere Kompromiss dem bezüglich Zielverwirklichung besseren vorzuziehen, wenn damit Opfer von Menschen- oder Tierleben vermieden oder vermindert werden können (162).

9. Einen gesellschaftlichen Konflikt öffentlich auszutragen ist in der Regel besser, weil demokratischer, als ihn unter Ausschluss der Oeffentlichkeit z.B. nur unter Machtträgern lösen zu wollen. Ein gesellschaftlicher Kompromiss ist auf eine breite Abstützung angewiesen. Diese kann nur zustande kommen, wenn der Konflikt öffentlich ausgetragen wird (163). In Ausnahmefällen kann eine Kompromissschliessung unter Ausschluss der Oeffentlichkeit gerechtfertigt sein, wenn eindeutig ist, dass sonst ein Kompromiss nicht zustande käme (163a).

---

160 W. Breuning, 1984, 81f.

161 Vergl. das 20. Kriterium in Kp. 5.4.2.

162 In Anlehnung an die Vorzugsregel von W. Korff: "Unter gebotenen Umständen ist der dringlichere dem ranghöheren Wert vorzuziehen!" (W. Korff: Kernenergie und Moraltheologie, der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeiner Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt 1979, 71).

163 Vergl. Kp. 2.1.3.9. Vergl. L. Neidhart/Hoby: Ursachen der gegenwärtigen Stimmenabstinenz in der Schweiz, Zürich 1977, 41ff.

163a G. Zacharias (1974,30) befürwortet die Geheimdiplomatie m.E. zu generell: "Für eine Kompromissbildung ist es von Vorteil, wenn das Aushandeln des Kompromisses an möglichst wenige Personen delegiert wird bzw. eine Geheimdiplomatie betrieben wird".

10. Kompromissverweigerung kann dann gerechtfertigt sein, wenn ein als schlecht erachteter gegenwärtiger Kompromiss jene Macht zementiert, die die Entwicklung von Alternativen und damit die Realisierung eines besseren Kompromisses verunmöglicht (z.B. unter repressiven Regierungen) (164).

11. Nicht alle Konfliktgegenstände sind kompromissfähig (165). Kompromissverweigerung ist dann ein Ausdruck von Verantwortung, wenn ein nicht kompromissfähiger Konflikt besteht, weil dann Kompromiss nur ein Scheinkompromiss sein könnte. Kompromissverweigerung ist ethisch geboten, wenn durch einen Kompromiss die gemeinsame Zukunft gefährdet oder die Gefährdung nicht vermindert wird (166).

12. Massstab für Kompromissschliessung wie Kompromissverweigerung ist die auf Befreiung und Versöhnung ausgerichtete Liebe.

Die Christen und Kirchen haben die Aufgabe, die "Bereitschaft zu Kompromissen zu wecken" und den "Sinn für Näherungslösungen zu stärken" (167). Sie haben aber gleichzeitig die Aufgabe, die Wachsamkeit für die Grenzen des Kompromisses zu fördern und die Bereitschaft zur allenfalls notwendigen Kompromissverweigerung zu stärken. Die Fähigkeit zur Kompromissschliessung wie zur Kompromissverweigerung und die Fähigkeit, den kairos für das Eine oder das Andere zu erkennen, ist eine Gabe des heiligen Geistes.

6.2. Befreiende Versöhnung innerhalb der Kirchen

Der Auftrag zu Befreiung und Versöhnung ist Christen und Kirchen sowohl innerhalb der Kirchen wie in der Gesellschaft aufgetragen. Beides ist gleichzeitig nötig. Von Jesus Christus in die Welt gesandt, können sie mit der Versöhnung in der Gesellschaft nicht warten, bis die Kirchen selber versöhnt und befreit leben. Umgekehrt ist das Zeugnis der Versöhnung nur wirksam, wenn die Kirchen in ihren eigenen Reihen es umzusetzen versuchen.

---

164 So D. Mieth, 1984, 145.

165 Vergl. A. Bopp-Schmehl: Konflikt und Demokratie, Frankfurt 1977, Kp. 2.2: Die Kompromissfähigkeit von Konfliktgegenständen. Vergl. auch Kp 4.7, Punkt 10 zur Amnestie. Auch G. Altner u.a.: Manifest zur Versöhnung mit der Natur, 1984, 22: "Es gibt Entwicklungen, die ökologisch nicht mehr kompromissfähig sind."

166 Aehnlich W. Trillhaas, 1960, 363f.

167 Frieden wahren, fördern und erneuern. Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981, 62f, 64ff.

Im Folgenden werden nun anhand der theologisch-ethischen Grundlegung (Kp. 5) und unter Berücksichtigung der gesellschaftlichen und ethischen Rahmenbedingungen kirchlichen Handelns (Kp. 1.3.3, Kp. 2, Kp 6.1) ein paar praktische Folgerungen für den kirchlichen Vermittlungs- und Versöhnungsdienst gezogen. Für eine systematische Entfaltung müsste bei jeder kirchlichen Aufgabe gezeigt werden, a) wie sie in den unterschiedlichen Strukturen von Kirche je verschieden und b) wie sie auf den sechs Ebenen von Kirche (Kp. 1.3.3.5) je verschieden wahrgenommen werden kann:

Graphik 26

Beispiel: Versöhnung durch kirchliche Dialogprogramme mit gesellschaftlichen Machtgruppen

kirchl. und gesellsch. Struktur / kirchl. Handlungsebenen	Volkskirche		Minderheitskirche		Basiskirche
	z.B. in einem demokratischen Industrieland	z.B. in einem diktatorischen Entwicklungsland	z.B. in einem sozialist. Industrieland	z.B. in einem blockfreien Schwellenland	Bekenntniskirche...
Einzelchristen	X				
Kirchgemeinden	X				
Landeskirchen	X				
nationale u. internationale Kirchenbünde	X				
kirchl. Werke	X				
Initiativ-Gruppen	X				

Die Tabelle zeigt, dass die folgenden Ausführungen nur beispielhaft und andeutungsweise sein können. Ohne nähere Angabe beziehe ich mich auf Volkskirchen in den demokratischen Industrieländern, besonders der Schweiz.

6.2.1 Lebensstil

Vermittlung hat mit dem Teilen der Mittel zu tun. Die reichen Kirchen können nur Versöhner und Vermittler sein, wenn sie auch ihre materiellen Mittel mit anderen Kirchen und generell mit den Benachteiligten teilen. Ein gerechter und sorgsamer Umgang mit den materiellen und geistigen Gütern der Erde ist ein wesentli-

cher Beitrag zur Befreiung und Versöhnung (168). In den vergangenen zwanzig Jahren hat kirchliche Bildungsarbeit und haben kirchliche Studien und Denkschriften diesbezüglich wichtige Impulse gegeben (169). Hilfswerke, Missionen und Aktionsgruppen leisten Beachtliches zur Förderung eines neuen Lebensstils. Diese Bemühungen zeigen aber auch deutliche Defizite, die die Wirksamkeit beeinträchtigen: Die Appelle und Postulate überwogen die gelebten Modelle vielfach. Kirchgemeinden werden noch vermehrt Zeichen eines gelebten versöhnten Lebensstils leben müssen. Zudem wurde der Konsumbereich (Konsumverzicht) sehr stark beachtet, während der mindestens ebenso wichtige Prduktionsbereich kaum angetastet wurde. Aenderungen des Konsumverhaltens sind aber ohne Aenderungen der Prduktion wenig wirksam. Weiter ist immer noch eine deutliche vorsichtige Distanz der Kirchen zu Umweltverbänden und Bürgerinitiativen feststellbar. Angesichts der furchterregenden, zum Teil irreversiblen ökologischen Entwicklungen und angesichts der Opfer, die unser Lebensstil in der Dritten Welt fordert, widerspricht eine neutrale Vermittlung aber dem Auftrag zur Versöhnung. Bei den Kompromissregeln haben wir festgestellt, dass ein Kompromiss dann ethisch nicht zulässig ist, wenn er die gemeinsame Zukunft gefährdet oder die Gefährdung zu wenig verhindert. Viele umweltpolitische Kompromisse sind aus dieser Sicht ethisch unzulässig. Sind wir aber damit noch bei den Aufgaben innerhalb der Kirchen oder nicht schon beim gesellschaftlichen Auftrag der Kirchen?

Nein, denn "Konflikte innerhalb der einzelnen Gesellschaften spiegeln sich als Konflikte innerhalb der Kirchen" (170). Ein wichtiger Beitrag zur Versöhnung ist es deshalb, wenn die Kirchen auf allen Ebenen diese sich weiter zuspitzenden ökologischen und

---

168 Vergl. Ch. Stückelberger, 1979, 95-118; ders.: Konsumverzicht. Befreiung für Mensch und Natur, in: Der neue Konsument. Der Abschied von der Verschwendung, Frankfurt 1979, 7-16.

169 Z.B. die Studien zur neuen Weltwirtschaftsordnung (1979) und Energie (1980) des Instituts für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, das Ökologische Memorandum "Menschsein im Ganzen der Schöpfung" im Auftrag und zuhanden der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in der Schweiz (1985), die EKD-Denkschriften zur Landwirtschaft (1984, 5. Aufl.), zur Stadterneuerung (1984) und die Erklärung "Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung" (1985). Vergl. Ch. Stückelberger: Lebensstil. Eine Bilanz, in: M. Affolderbach/H. Steinkamp (Hrsg.): Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz, Düsseldorf/München 1985, 244-258.

170 W. Huber, 1973, 646.

entwicklungspolitischen Konflikte offenlegen und offen austragen. Indem die Kirchen innerkirchliche Konflikte in Kauf nehmen und von ihrer gemeinsamen Mitte anzupacken versuchen, leisten sie einen Vermittlungsdienst. Das Lebensstil-Thema kann dabei nicht an kirchliche Spezialtruppen wie Akademien, Hilfswerke, Jugendverbände und Aktionsgruppen delegiert werden, sondern gehört zum Zentrum des Auftrags jeder Kirchgemeinde wie Gottesdienst und Seelsorge. Ob die Kirchen die Versöhnung mit der Natur ernst meinen, wird dabei auch daran gemessen, ob sie bereit sind, auch Personal und Geld für ökologische Anliegen einzusetzen. Die erste Fallstudie zeigte, dass das Vermittlungsangebot der Zürcher Kirche unter anderem deshalb als ernsthaft betrachtet wurde, weil sie einen namhaften Kredit für ein Jugendzentrum einsetzte und Personen freistellte. Die Lebenspraxis ist oft diejenige Form der Verkündigung, an der Kirche und Evangelium gemessen werden. Der Lebensstil der christlichen Gemeinde ist ihr Tatzeugnis.

Ein "messianischer Lebensstil" (171) umfasst aber mehr als ökologisch verantwortliches Handeln. Die "Früchte des Geistes" (Gal. 5,22f) zeigen sich z.B. in einer lebendigen Spiritualität, die der geistliche Ausdruck des neuen Lebensstils ist. "Fasten und Feiern" (172) gehören zusammen. Der Lobpreis der Schöpfung (Ps. 104) im Gottesdienst und im Alltag, die Freude an der "Schönheit Gottes" (173), das Mitleiden mit der seufzenden Kreatur (Röm.8, 22) bilden das Fundament für den verantwortlichen Lebensstil.

6.2.2. Verkündigung und Fürbitte

Der Gottesdienst ist ein wesentliches (wenn auch nicht mehr das wichtigste) Element zur Wahrnehmung des Versöhnungsauftrages. Als "messianisches Fest" (174) kann er der Ort sein, wo die Spiritualität der Versöhnung ihre Nahrung bezieht. Wenn es gelingt, den Gottesdienst als Ort der Gemeinschaft von Menschen verschiedenster Herkunft erlebbar zu machen, dann wird die Befreiung durch Grenzüberschreitung und Versöhnung, durch Nähe zu den Fernen ein Stück Wirklichkeit. Da Versöhnung aber auch Aufdecken von Schuld und Konfliktursachen und die Parteinahme für den Schwächeren voraussetzt, kann der Gottesdienst nicht nur Ort friedlicher Selbstbestätigung und fröhlicher Feier sein, sondern muss auch Ort der Klage, der Auseinandersetzung und des Konflikts sein. Gerade darin erweist sich die versöhnende Kraft des Evangeliums. Deutlich wird das bei Gottesdiensten, die inmitten von Konflikten und mit

---

171 J. Moltmann, 1975, 302-315.

172 R. Bohren: Fasten und Feiern, Neukirchen 1973.

173 Ebd., 34ff.

174 J. Moltmann, 1975, 287ff.

am Konflikt beteiligten Menschen durchgeführt werden. Nicht nur die Gottesdienste des am Altar ermordeten Erzbischofs Oscar Romero aus El Salvador oder die für die Regierung höchst unbequemen Gottesdienste der Schwarzen Südafrikas, sondern auch Gottesdienste in Europa werden immer wieder zum Ort des Konflikts. So fand während der Jugendunruhen am 24. Dezember 1981 in Zürich eine Demonstration statt (175). Als ein Pfarrer, der vom massiv eingesetzten Tränengas betroffen, wenige Stunden später im Christnacht-Gottesdienst ein Gummigeschoss vorzeigte und in einer Predigt die Demonstrationswelt in die "heilige, heile" Weihnachtswelt hineinholte, löste das einen Sturm der Entrüstung aus, weil der Weihnachts-"Friede" gestört wurde. Aehnliches ereignet sich regelmässig in Zeiten des Konflikts. Wenn die Gottesdienstgemeinde sich in einem sakralen Raum abschirmt, kann Versöhnung aber nicht geschehen. Gerade im Gottesdienst und gerade an Weihnachten, dem Fest der Versöhnung, erweist sich, ob es gelingt, aus dem Scheinfrieden auszubrechen und zur befreienden Versöhnung in Christus vorzudringen. Der Gottesdienst ist nicht eine sakrale Feier der Versöhnung, sondern ein Ort der Sendung und der Vorbereitung und Stärkung für den Dienst. "Heiligung ist das Ende der kultisch-sakralen Ausgrenzung. Sie tritt heraus als Gottesdienst in den Alltag der Welt" (176), oder umgekehrt: Der Alltag wird in den Gottesdienst hineingeholt. Wenn z.B. Randgruppen wie Flüchtlinge, Behinderte, Homosexuelle oder Strafentlassene in den Gottesdienst zur aktiven Mitgestaltung einbezogen werden, werden damit reale Schritte der Vermittlung und Versöhnung getan. Indem diese Gottesdienstgemeinde gemeinsam vor Gott tritt und um Vergebung bittet, kann versöhnte Gemeinschaft entstehen. Ob Versöhnung geschieht, hängt also nicht nur daran, was verkündet wird, sondern wer im Gottesdienst verkündet und wer beteiligt ist.

Bewusst wurde zuerst vom Tatzeugnis durch den Lebensstil und die Art des Gottesdienstes geredet. Das Wortzeugnis durch die Verkündigung ist aber selbstverständlich nicht weniger wichtig. Mit der Verkündigung des Evangeliums geschieht Befreiung, Gericht und Versöhnung. Der "Dienst der Versöhnung" (2.Kor.5,18) ist ohne das "Wort der Versöhnung" (V.19) nicht denkbar. Diese Verkündigung geschieht aber nicht nur im Gottesdienst, sondern im vom Evangelium geleiteten Gespräch im Alltag, in kirchlichen Medien, Büchern, Unterricht, Bildungsveranstaltungen usw. Gerade die Massenmedien sind dabei bedeutsam.

Gottesdienste können allerdings echter Versöhnung auch abträglich sein, wenn sie von der einen oder andern Seite im Sinne der Zivilreligion missbraucht werden, wie dies besonders bei nationalen

---

175 Vergl. Kp. 3.4.

176 H.J. Kraus, 1983, 465.

Gedenktagen immer wieder geschieht. Zum Dienst der Versöhnung gehört, gegen solchen Missbrauch wachsam zu sein, wie es z. B. der anglikanische Erzbischof Runcie anlässlich des staatlich verordneten Dankgottesdienstes zum Sieg Englands im Falklandkonflikt tat, indem er auch der Gegner gedachte.

Innerhalb des Gottesdienstes ist für die Versöhnung die Fürbitte besonders bedeutsam. Fürbitte hat drei Stossrichtungen:

1. Es geht in ihr zunächst um die gegenseitige Bitte um Kraft und Mut für den Versöhnungsdienst. Paulus bat die Gemeinde um "Fürbitte für alle Heiligen, auch für mich, damit mir das Wort verliehen wird, mit unerschrockenem Auftun meines Mundes, mit Freimütigkeit das Geheimnis des Evangeliums bekannt zu machen" (Eph.6,18f).

2. Die politische Fürbitte: Die Fürbitte für Regierungen und alle gesellschaftlich Verantwortlichen ist wichtig (1.Tim.2,1f). Sie wird aber erst zur befreienden Versöhnung, wenn sie durch die Fürbitte für die Unterdrückten und für die Feinde ergänzt wird. "Unzweifelhaft hat diese politische Fürbitte Vorrang vor allen ich-orientierten und den Gruppeninteressen geltenden Gebetsaussagen (177).

3. Fürbitte für einen Schuldigen öffnet ebenfalls Wege der Versöhnung. Fürbitte zugunsten eines Schuldigen kann "Sühnung" heissen (178), so wie Mose vor Gott für Israel um Sühne bat (2.Mos. 32,30).

Fürbitte vor Gott führt zur Fürsprache für Menschen. Der Konflikt wird durch das Dazwischentreten eines vermittelnden Fürsprechers abzubauen versucht. So ist z.B. die Fürsprache durch Bittschreiben und Protestbriefe von Gefangenenhilfsorganisationen an Regierungen die ethische Folge der Fürbitte im Gottesdienst (179). Fürbitte und Fürsprache gehören zusammen. Das Gebet als öffentli-

---

177 Ebd., 464.

178 A. Schenker: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament, Freiburg 1981, 87.

179 Den Zusammenhang von Beten und Handeln hat K. Barth deutlich betont: "Die Christen bitten Gott, dass er seine Gerechtigkeit auf einer neuen Erde unter einem neuen Himmel erscheinen und wohnen lasse. Unterdessen handeln sie ihrer Bitte gemäss als solche, die für das Walten menschlicher Gerechtigkeit ... verantwortlich sind." (K. Barth: Das christliche Leben, Gesamtausgabe Bd. 7/II, Zürich 1976, 347).

che politische Fürbitte ist bedeutsam im Prozess der Versöhnung und hat Sprengkraft (180).

6.2.3 Tisch- und Abendmahlsgemeinschaft

Eine besondere Kraft zur Vermittlung und Versöhnung liegt in der Tisch- und Abendmahlsgemeinschaft. Dafür haben die Kirchen eine besondere Verantwortung, da in ihr das Spezifikum des kirchlichen Versöhnungsdienstes besonders deutlich wird. Wir haben schon bei Jesu Lebenspraxis gesehen, dass er immer wieder auch mit den Feinden zu Tisch sass (181) und mit dieser Grenzüberschreitung Zeichen der Versöhnung setzte, bis hin zum letzten Mahl mit seinen Jüngern, an dem auch Judas teilnahm.

Es ist nicht zufällig, dass die Geburtsstunde des Internationalen Christlichen Friedensdienstes CFD, der sich die befreite Versöhnung zur Hauptaufgabe macht, in einer Abendmahlsfeier liegt: Der französisch-elsässische Offizier Etienne Bach diente 1923 für die französische Besetzungsarmee im deutschen Ruhrgebiet. Nachdem er im Verborgenen begonnen hatte, mit Deutschen zusammen die Bibel zu lesen, trat er am Karfreitag in einem deutschen Gottesdienst zum Abendmahl - und stand neben seinem erklärtesten Feind, dem Bürgermeister des Ortes. Beide nahmen das Mahl und reichten sich stumm die Hand. Sie mussten in ihren Rollen zwar noch Feinde bleiben, aber sie taten in den zähen gemeinsamen Verhandlungen von da an alles zur Ueberwindung der Feindschft. Phantasievolle und überraschende Lösungen wurden möglich (182). Die "Flüchtlingsmutter" und Gründerin des schweizerischen CFD, Gertrud Kurz, bestätigte: "Immer wieder sind uns das Evangelium und das Abendmahl zur Quelle der Kraft geworden" (183). Es ist eine Kraft, die

---

180 So wurde während der Jugendunruhen 1980/1982 im Kirchenboten für den Kanton Zürich vom 16.1.1981 als Leserstimme ein Fürbittegebet abgedruckt: "Für die jungen Menschen, die in unseren Städten demonstrieren...vergib uns, wo wir die Wohnlichkeit unserer Städte geopfert haben. Vergib denen, die sich der Gewalt verschrieben haben ..." 13 Politiker haben dies in einer Zuschrift sofort "aufs Schärfste verurteilt" (Kirchenbote vom 1.3.1981). Der vom Oek. Rat der Kirchen, vom Luth. Weltbund und vom Ref. Weltbund ausgerufene Fürbitte-"Weltgebetstag für Südafrika" vom 16. Juni 1986 hat deutliche Unterstützung wie heftige Ablehnung erfahren.

181 Vergl. Kp. 5.2.2.3.

182 Eindrücklich erzählt von E. Thurneysen: Der Friedensraum, in: Zwingli-Kalender, 1930, 70-73; erzählt auch von G. Kurz: im Dienst des Friedens, Wuppertal/Bremen 1966.

183 G. Kurz: Die Geschichte des christlichen Friedensdienstes, 1923-1945, vervielf. (Bern), 7.

sowohl "entschlossen Partei ergreifend, politische Aemter übernehmend, in den politischen Kämpfen mitkämpfend" wie im "Dienst des Vermittelns, des Zusammenführens der Streitenden" und somit in der "Vereinigung von Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" ihren Ausdruck findet (184).

Das Abendmahl ist ein "Zeichen der erinnerten Hoffnung" (185). Aus der Erinnerung an die begonnene Versöhnung wächst Hoffnung auf Vollendung der Versöhnung. Das Mahl ist ein Zeichen der Zukunft, die Vorwegnahme der eschatologischen Gemeinschaft im Reich Gottes und ein Zeichen der "Gegenwart des Kommenden" (186). Es ist zudem ein Zeichen des neuen Bundes zwischen Gott und Mensch wie unter Menschen, das in der Gemeinschaft seinen Ausdruck findet. Das Abendmahl ist auch ein ökologisches und entwicklungspolitisches Zeichen: Brot und Wein sind konkrete Zeichen der Schöpfung Gottes. Mit der Versöhnung durch Christus bekommen Menschen Anteil an der neuen Schöpfung, die zur geschaffenen Schöpfung Sorge trägt (187). Indem alle Abendmahlsteilnehmer gleichviel erhalten, wird die Mahlgemeinschaft auch zum Zeichen des Teilens mit allen Menschen und indem wir zum Mahl eingeladen sind, zum Zeichen, dass wir Gäste, nicht Besitzer der Erde sind und dass Versöhnung ein Geschenk ist. Das Abendmahl kann seine Fortsetzung in der "einfachen Mahlzeit als ökologischer Symbolhandlung" finden (188).

Das Abendmahl ist dabei "von einer sakralen oder zeremonialen Veranstaltung deutlich zu unterscheiden" (189). Wie der Gottesdienst, so ist auch die Mahlgemeinschaft nicht Rückzug auf eine Insel in einem sakralen Raum, sondern hat ihren Platz inmitten der Konflikte im Alltag der Welt (190). Abendmahl ist Sendung und Zurüstung zum Dienst. Es hat den befreienden Charakter allerdings in vielen Gemeinden verloren, weil es zum Gottesdienstanhängsel für den frommen kleinen "Rest" degradierte. H.J. Kraus schlägt deshalb vor: "Um das Abendmahl dem religiös-sakralen Raum zu ent-

---

184 So H. und B. Gollwitzer über G. Kurz in einem Brief an sie, abgedruckt in: CFD-Mitteilungsblatt (Bern), Sondernummer vom 15.3.1970 zum 80. Geburtstag von Gertrud Kurz, 3f.

185 J. Moltmann, 1975, 273ff.

186 Ebd.

187 Vergl. Kp. 5.2.4.5.

188 Ausgeführt bei G. Liedke: Im Bauch des Fisches. Oekologische Theologie, Stuttgart 1979, 198-207.

189 H.J. Kraus, 1983, 517ff.

190 Als eine Studie aus der Dritten Welt, dem Konfliktgebiet Sri Lanka, vergl. Tissa Balasuriya: The Eucharist and Human Liberation, London (SCM Press) 1977: Der Autor aus Sri Lanka versetzt das Abendmahl in einen sozialen Kontext.

reissen, wäre energisch für eine Mahlfeier in profanen Räumen zu plädieren, in der Trennung vom sonntäglichen Kirchenkult" (191).

Zwischen dem Abendmahl, der profanen Tischgemeinschaft und dem für die Vermittlung typischen Verhandlungstisch besteht ein innerer Zusammenhang. Der sprichwörtlich "grüne Tisch" ist der Ort, wo man sich zur gesellschaftlichen Kompromissfindung versammelt. Diese Kompromisse können von der Versöhnungserfahrung im Abendmahl her immer wieder in Frage gestellt und auf bessere Kompromisse hin verändert werden. Der Abendmahlstisch wird zum Leitbild für den Verhandlungstisch. Beides ist zwar deutlich zu unterscheiden, aber nicht zu scheiden.

Die Gespaltenheit der katholischen und protestantischen Kirchen am Abendmahlstisch ist besonders schmerzlich. Die Ueberwindung dieser Trennung ist insofern dringend, weil der gesellschaftliche Versöhnungsdienst der Kirchen durch die Trennung für viele unglaubwürdig ist. Nur wenn die Kirchen im sichtbaren Ausdruck der Versöhnungstat Christi, dem Abendmahl/der Eucharistie, einen Weg zueinander finden, können sie wahrhafte Zeugen der Versöhnung in der Gesellschaft sein.

6.2.4 Oekumenische Zusammenarbeit

Die Fallstudien haben gezeigt, dass in konfessionell stark gemischten oder fast paritätischen Staaten wie der Schweiz oder der BRD die ökumenische Zusammenarbeit oft Bedingung ist, damit der Staat oder gesellschaftliche Gruppen die Kirchen als Vermittler beiziehen können (192). Dabei kann es sich um eine aus der Situation entstehende "Spontan-Oekumene" (193) handeln, die aber in der Regel nur entsteht, wenn sie durch langfristige Bemühungen und kirchliche Einheit vorbereitet und begleitet ist. Zudem ist der kirchliche Dienst der Versöhnung in der Gesellschaft für viele Zeitgenossen nur glaubwürdig, wenn innerkirchlich Versöhnung und Einheit durch ökumenische Zusammenarbeit gelebt wird.

"Das Zeugnis von der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander kann nur von einer Gemeinschaft versöhnter Kirchen glaubhaft erbracht werden "(194). Welche Art von Einheit ist aber

---

191 Ebd. 518f.

192 Vergl. z. B. Kp. 3.4 und 4.4.

193 Dazu A. Camenzind/E. Sieber: Oekumenische Zusammenarbeit in aktuellen Fragen, in: Ch.Stückelberger/V.Hofstetter (Hrsg.): Die Jugendunruhen - Herausforderung an die Kirchen, Basel 1981, 83-89.

194 Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz

anzustreben? Welches Einheitsmodell gibt am besten Zeugnis von Gottes Versöhnungshandeln?

In der ökumenischen Diskussion stehen drei Modelle der kirchlichen Einheit im Vordergrund (195). Alle drei verstehen Einheit nicht als Rückkehr oder Uebertritt der anderen Kirchen zur eigenen. Alle drei sehen Einheit auch als Gabe Gottes (ökumenischer Indikativ).

a) Die "organische Union" meint die Einheit aller Kirchen innerhalb eines geographischen Raumes, in dem sie ihre bisherige konfessionelle Identität aufgeben und in einer einzigen Körperschaft mit neuem Namen und neuer Identität aufgehen. Die organische Union hat damit transkonfessionellen Charakter. Solche Einheit galt im Rahmen des ÖRK besonders seit Neu-Delhi 1961 (196) als eigentliches und anzustrebendes Einheitsmodell. Es wurde zum Beispiel in Unionskirchen wie der Kirche von Südindien verwirklicht (197).

b) Die "konziliare Gemeinschaft" widerspricht der organischen Union nicht, "sondern soll diese vielmehr näher bestimmen." (198). L. Vischer nennt vier Merkmale der konziliaren Gemeinschaft: Sie "ist eine Gemeinschaft, die zur gegebenen Stunde der Abhaltung eines Konzils fähig ist", sie ist "die Vision einer Kirche, die an jedem Ort und an allen Orten eins ist ", sie "ist durch Jesus Christus gegeben" und ist "Abbild des innertrinitarischen Lebens" und sie "ist eine Gemeinschaft, die gemeinsamer Entscheidungen fähig ist" (199). Die konziliare Gemeinschaft setzt die organische Union der Ortskirchen voraus (was Hauptanlass zur Kritik ist), befürwortet zugleich aber die Vielfalt und Verschiedenheit der Ortskirchen.

AGCK: Kirchengemeinschaft - Einheit und Vielfalt, Bern 1986, 2.

195 Vergl. H. Meyer: Art. Einheit der Kirche, ÖKL, Sp. 285-303, bes. 295ff. Vergl. auch A. von Oettingen: "Konziliarität" im Ökumenischen Rat seit 1961, in: Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste (Hrsg.): Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens. Texte und Dokumente, Berlin 1986, 105-111.

196 Bericht der 3. Vollversammlung des ÖRK, Neu-Delhi 1961, Stuttgart 1962.

197 Zum aktuellen Stand der Unionsverhandlungen vergl. R. Grosskurth: Art. Unionskirchen und Unionsverhandlungen, ÖKL, Sp. 1192-1203.

198 Bericht der 5. Vollversammlug des ÖRK in Nairobi 1975, Frankfurt 1976, 26.

199 L. Vischer: Konziliare Gemeinschaft, in ders. Veränderung der Welt. Bekehrung der Kirchen, Frankfurt 1976, 83-106 (92-97).

c) Die "Einheit in versöhnter Verschiedenheit hebt die konfessionellen Verschiedenheiten nicht auf, sondern betrachtet sie gerade als Reichtum des Lebens der gesamten Kirche. Dieses besonders von Vertretern der konfessionellen Weltbünde betonte Modell (200) will aber "mehr als blosse Koexistenz... versöhnte Verschiedenheit überwindet Trennung" (201), d.h. die Unterschiede verlieren ihren trennenden Charakter. Das Modell der versöhnten Verschiedenheit versteht sich nicht als Gegenkonzept zur konziliaren Gemeinschaft oder organischen Union, sieht Einheit aber nicht nur in dieser verwirklicht. In eine ähnliche Richtung stösst O. Cullmann mit seinem programmatischen Titel "Einheit durch Vielfalt" (202). Er sucht die Einheit der Kirchen gerade in ihrer Vielfalt, weil "jede christliche Konfession eine unverlierbare Geistesgabe, ein Charissma hat, das sie behalten, pflegen, reinigen und vertiefen und nicht einer Gleichschaltung zuliebe entleeren soll." (203)

Das im Kapitel 5 entfaltete Verständnis des Dienstes der Versöhnung kann Hinweise zur Frage geben, welche ökumenische Einheit anzustreben sei: Versöhung setzt Befreiung voraus. Entsprechend setzt die Einheit der Kirchen voraus, dass jede Konfession von jenen kulturellen, gesellschaftlichen und religiösen Einseitigkeiten, Traditionen und Bindungen befreit wird, die nicht christusorientiert sind. Die Konfessionen müssen dabei keineswegs ihre kulturelle Verwurzelung und Vielfalt generell aufgeben, sich aber dort von ihr befreien, wo sie zu einem kirchentrennenden Faktor wird.

Entsprechend wird jede Konfession und jede Kirche auch gerichtet (204) mit dem Ziel ihrer Befreiung. Das Einheitsstreben ist also nicht nur freundschaftliches Schulterklopfen, sondern harte Herausforderung durch die Schwesterkirchen. Oekumenische Einheit kann "ohne allerlei Trennung, ohne viel Stören und Zerstören falscher, verkehrter, verderblicher menschlicher Gemeinschaft nicht abgehen."(205)

Im oekumenischen Versöhnungsprozess werden die verschiedenen Konfessionen eine neue Schöpfung (206), "ein neuer Mensch" (Eph.

---

200 Z. B. von der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes in Daressalam 1977.

201 AGCK 1986, 3.

202 O. Cullmann: Einheit durch Vielfalt, Tübingen 1986.

203 Ebd., 8.

204 Die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi 1975 stellte fest, "dass Jesus Christus Kultur bestätigt und richtet" (Bericht aus Nairobi 1975, 48).

205 K. Barth: KD IV/3,1031.

206 Vergl. Kp. 5.2.4.5.

2,15). Es kann also nicht darum gehen, dass die eine Konfession zur andern zurückkehrt, sondern dass im ökumenischen Prozess alle bestehenden Konfessionen erneuert und damit eine Neuschöpfung werden. Dazu gehört die Bereitschaft zur Schuldübernahme (207), d.h. das Bekenntnis kirchengeschichtlicher Schuld gegenüber den andern Konfessionen.

Oekumenische Einheit ist nicht ein Zustand, sondern ein Prozess (208). Deshalb wird vom "konziliaren Prozess" auf konziliare Gemeischaft hin gesprochen. "Konziliarer Prozess" will zum Ausdruck bringen, dass die Kirchen einen Weg beschreiben, der bereits so weit wie möglich durch Gemeinschaft, Universalität und Verbindlichkeit des Redens und Handelns gekenntzeichnet ist, der aber all dies auch im Prozess wachsen lässt (209). Entsprechend schlägt U. Duchrow vor, weniger vom Begriff "status confessionis" zu sprechen, da "er sofort Spaltungsängste hervorruft", sondern von "processus confessionis", vom Bekenntnisprozess (210).

Die ökumenische Bewegung gelangte immer mehr zur Einsicht, dass ökumenische Versöhnung nicht nur durch eine Annäherung im Bekenntnis, sondern besonders auch durch gemeinsames Handeln gefördert wird. Darum betonte die ÖRK-Vollversammlung in Nairobi 1975: "Was wir am dringensten brauchen, das sind Aktionen der Kirchen, durch die die Entwicklung wahrer konziliarer Gemeinschaft gestärkt wird." (211); und der Zentralausschuss des OeRK bestätigte 1985: "Wenn Kirchen und Christen sich für die Probleme und Fragen der Menschen einsetzen, finden sie sich zugleich in einer Form von Einheit wieder, die konfessionelle Schranken, kirchliche Barrieren und nationale Grenzen überwindet. Einheit, die aus einem Engagement in sozialen und politischen Kämpfen enstanden ist, stellt eine wichtige Tendenz in der ökumenischen Bewegung der letzten Jahre dar." (212).

---

207 Vergl. Kp. 5.4.2, 17. Kriterium.

208 Vergl. Kp. 5.3.2.6.

209 Vergl. J. Garstecki/Ch. Garve: Einführende Bemerkungen zum konziliaren Prozess, in: Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens, Berlin 1986, 29-33.

210 O. Duchrow, 1986, 248.

211 Bericht aus Nairobi 1975, 36.

212 Die Rolle des Ökumenischen Rates der Kirchen in internationalen Angelegenheiten, vom Zentralausschuss 1985 verabschiedet, Genf 1986, 30.

6.2.5 Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung

Die sechste OeRK-Vollversammlung 1983 in Vancouver rief ihre Mitgliedkirchen auf, sich "in einem konziliarem Prozess gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der ganzen Schöpfung" zusammenzufinden (213). Dieser Bund (214) steht deutlich in der Linie der Einheitsbemühungen durch gemeinsames Handeln. Er soll gefördert werden

"- um Christus, das Leben der Welt, als den Herrn über die Götzen unserer Zeit zu bekennen, als den guten Hirten, der seinem Volk und der ganzen Schöpfung 'Leben und Leben in seiner ganzen Fülle' bringt;
- um den dämonischen Mächten des Todes zu widerstehen, die dem Rassismus, dem Sexismus, der Klassenherrschaft, der Unterdrückung der Kasten und dem Militarismus inne wohnen;
- um die Missstände in der Wirtschaftsordnung, der Wissenschaft und der Technologie zu verurteilen, die den Mächten und Gewalten gegen das Volk dienen." (215)

Diese Idee des Bundes, wie sie vom Reformierten Weltbund in die ökumenische Diskussion gegeben wurde, ist ein konkretes Modell für den kirchlichen Dienst der Versöhnung, und zwar innerkirchlich wie für die Versöhnungsarbeit in der Gesellschaft. Als wesentlicher Teil des Bundesprozesses wird im Rahmen des OeRK auf eine Weltkonferenz hingearbeitet. Dabei ist der Prozess zum Bund und zur Versöhnung wichtiger als die Konferenz selbst (im englischen entstand der Begriff covenanting, was den konziliaren Prozess auf einen Bund hin bezeichnet).

Der Bundesgedanke ist theologisch zentral für den Dienst der Versöhung, wie wir schon gesehen haben (216). Der Bund zwischen Men-

---

213 Bericht aus Vancouver 1984, 261.

214 Vergl. Rahmen des ökumenischen Prozesses zur gegenseitigen Verpflichtung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, Arbeitspapier für das Executivekommitee des ÖRK, Beilage zu Junge Kirche, Nr. 4/1986; Aktion Sühnezeichen/ Friedensdienste: Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens, Berlin 1986; C.F. von Weizsäcker: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986; O. Duchrow, 1986, 163ff, 242ff, 304ff; G. Reese: Zusammenkommen in einem Bund. Theologische und praktische Gesichtspunkte eines ökumenischen Vorhabens, Junge Kirche Nr. 5/1986, 267-277; One World Jan. 1986. Vergl. auch Kp. 5.2.4.6.

215 Bericht aus Vancouver 1983, 116.

216 Vergl. Kp. 5.2.4.6.

schen ist eine Antwort auf den durch Jesus Christus schon geschlossenen neuen Bund Gottes mit den Menschen. Gott ist der Stifter des Bundes. Im Bundesschluss bekräftigen Menschen und Kirchen Gottes Wille zur Versöhnung. Sie verbünden sich zugleich gegen die Mächte des Todes. So wird dieser Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Erhaltung der Schöpfung durch Vermittlung wie durch Parteinahme gefördert. Dieser Bund ist ein Angebot zu verpflichtenderer und verbindlicherer Gemeinschaft der Christen und Kirchen sowohl untereinander wie in ihrem Einsatz in der Gesellschaft. Da Angesichts der Bedrohungen der Menschheit "die Zeit drängt" (217), ist diese Verbindlichkeit nötig: "die Herausforderungen, vor denen die Kirchen und die Menschheit heute stehen, erfordern eine Antwort mit dem grösstmöglichen kirchlichen Verpflichtungscharakter." (218)

Durch wen und wie kann ein solcher Bundesprozess gefördert werden? Der OeRK als Initiant und Koordinator nimmt das Thema in seinen Programmen auf, ohne es zu einem eigenen, neuen OeRK-Programm zu machen (219). Die Beteiligung von Kirchen über die Mitgliedkirchen des OeRK hinaus, besonders der Römisch-katholischen Kirche, wird dabei als wesentlich erachtet (220).

Die Bundeserneuerung findet auf zwei Ebenen statt: Einerseits ist eine theologische Besinnung nötig, die nach H. Falcke und G. Reese vier Elemente beinhalten sollte, (221): 1. die Anamnese: Erinnerung an die Bundesgeschichte Gottes mit seinem Volk sowie Eingeständnis der Bundesbrüche und Bitte um Vergebung, 2. die Ausrufung des Gotteswillens. Der konziliare Prozess hat in verschiedenen Bereichen zu eindeutigen Aussagen geführt, 3. Absage an die Götzen und die gottlosen Bindungen dieser Welt (in Anlehnung an Barmen 2), 4. die persönliche Verpflichtung zur Bundeserneuerung.

Die zweite Ebene sind die praktizierten Bundesschlüsse. Hier lassen sich zwei Typen unterscheiden (222): im Selbstverpflichtungsbund schliessen sich Menschen gleicher Glaubens- und Gewissensentscheidung zusammen, wie z.B. der Bund, den westeuropäische De-

---

217 So der Buchtitel von C.F. von Weizsäcker, Anm. 214.

218 Rahmen des ökumenischen Prozesses 1986, 13.

219 One World, Juni 1986, 14.

220 H. Fröhlich: Um ihres Auftrages Willen. Die katholische Kirche hat die Pflicht, sich in den konziliaren Prozess einzubringen, in: Junge Kirche Nr. 7/1986, 397-400.

221 H. Falke: Kirchen im Friedensbund Gottes. Ekklesiologische Aspekte des Friedensauftrags der Kirchen heute, EvTheol 45, 1985, 348-366; G. Reese 1986, 274ff.

222 Ebd., 276f.

legierte an der OeRK-Vollversammlung in Vanvcouver geschlossen haben. Im Versöhnungsbund dagegen schliessen sich Christen aus unterschiedlichen, ja verfeindeten Kontexten zusammen: so der in Vancouver geschlossene Bund zwischen Christen aus Zentralamerika und den USA (223), die "Aktion Bundesschluss" zwischen Christen aus Südafrika und der Bundesrepublik Deutschland (224).

Diese Bemühungen um eine verpflichtende Bundeserneuerung konkretisieren, was Vermittlung im Sinne des christlichen Dienstes zur Versöhnung heissen kann. So ist der konziliare Prozess auf einen Bund ein wichtiger Ansatz für das befreiende Versöhnungshandeln der Kirchen. Er steht in der heilsgeschichtlichen Linie der "fortgesetzten Bundesschlüsse" (225), wie Gott sie mit seinem Volk immer wieder geschlossen hat.

Indem Gerechtigkeit, Frieden und Versöhnung mit der Natur miteinander verknüpft werden, wird das in dieser Untersuchung an der Lebenspraxis Jesu aufgezeigte biblische Verständnis von Schalom, Befreiung und Versöhnung umgesetzt. Dieser Bundesprozess macht auch den verbindlichen Charakter dessen bewusst, was neutestamentlich mit dem Dienst der Versöhnung gemeint ist (226). Zudem verweist dieser Bund auf die wichtige ekklesiologische Erkenntnis, dass das Bemühen um Einheit der Kirchen und um Einheit in der Welt nicht zu trennen sind.

6.2.6 Innerkirchliche Konflikte

Ob Kirchen einen glaubwürdigen Beitrag zu Vermittlung und Versöhnung in der Gesellschaft leisten können, hängt in starkem Masse davon ab, wie sie mit innerkirchlichen Konflikten umgehen (227). Dieser Umgang ist zumindest von drei Faktoren geprägt:

---

223 U. Duchrow: Vancouver 1983, epd-Dokumentation 46/1983, 43f.

224 Evangelisches Missionswerk Hamburg (Hsrg.): Aktion Bundeschluss.

225 Kp. 5.2.4.6.

226 Der Bundesgedanke klingt auch im Zusammenschluss von Kirchen zu einem Kirchenbund wie dem Schweiz. Evang. Kirchenbund SEK an. Diese Bünde sind in der Regel eine lockere "fédération". Müssen sie nicht zu einem verbindlicherem "covenant" werden?

227 Dazu gibt es nicht allzuviele Untersuchungen, wohl wegen der katholischen Jurisdiktion mehr katholische als protestantische. Vergl. z. B.: Ch. Meyers-Herwartz: Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD, Stuttgart 1979; M. Pilters/ K. Walf: Menschenrechte in der Kirche, Düsseldorf 1980; M. Seckler: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit,

1. Stärkere Verbindlichkeit im kirchlichen Einsatz gegen die Mächte der Zerstörung, wie sie im Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung angestrebt wird, verstärkt die innerkirchlichen Konflikte eher, als dass sie abgebaut werden. Auch Jesu Dienst der Versöhung war alles andere als konfliktfrei. Durch den Ruf zur Umkehr verschärften sich die Konflikte, die ihn schliesslich ans Kreuz führten (228). Auch der vom "Geist der Wahrheit" (229) getriebene Paulus hatte mit zahlreichen Konflikten in den Gemeinden zu tun (230).

2. Umgekehrt besteht von der Oeffentlichkeit, besonders von der Leutereligion, her die deutliche Erwartung an die Kirchen, dass sie Konflikte abbauen und in der innerkirchlichen Konfliktlösung vorbildhaft seien (231). Als Folge der Privatisierung des Religiösen steht dahinter die Erwartung, dass die Kirchen eine Friedensinsel sein sollten, wo man von den gesellschaftlichen Konflikten abgeschirmt wird.

3. Eine Reihe von theologischen und nichttheologischen Faktoren erschweren den kirchlichen Umgang mit Konflikten. Der christliche Anspruch des geschwisterlichen Umgangs miteindander verwischt oft die Konfliktfronten und erschwert die Bildung einer innerkirchlichen Opposition (232). Die im Kapitel 2 festgestellte Entpolitisierung, Problemvertagung und Theologisierung von Konflikten kann eine offene Konfliktlösung ebenfalls erschweren (233). Dadurch, dass in den kirchlichen Entscheidungsgremien die Mittelschicht überdurchschnittlich stark vertreten ist, nimmt die Bereitschaft, Konflikte zu riskieren, möglicherweise nochmals ab, da die Mittelschicht in der Regel eher kooperations- als konfrontationsorientiert handelt (234).

Freiburg 1981, bes. 87-98 (zum Konflikt zwischen katholischem Lehramt und Theologie); W. Breuning: Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft, in: H. Weber: Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984, 77-112; N. Greinacher (Hrsg.): Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich/Einsiedeln 1985; W. Lienemann (Hrsg): Konfliktabläufe in Kirchen (drei Fallstudien zur ökumenischen Zeitgeschichte),erscheint 1987 oder 1988.

228 Vergl. Kp. 5.2.2.2, 5.2.2.12, 5.2.3.1.

229 Vergl. Kp. 5.3.2.2.

230 Vergl. Kp. 5.2.4.2.

231 Vergl. Kp. 3.7 und 4.6.

232 Vergl. Kp. 2.2.3.3.

233 Vergl. Kp. 2.2.3.10.

234 Vergl. Kp. 1.3.2.

Die in Kapitel 5 erarbeiteten Kriterien des Dienstes der Versöhnung geben Hinweise für den Umgang mit innerkirchlichen Konflikten:

1.Konflikte innerhalb der Kirchen sind positiver, als in der Regel angenommen wird. Die Kirche darf, ja soll Konflikte haben, denn sie können ein Zeichen der Lebendigkeit der Kirche und ein Ausdruck des Ringens um Wahrheit sein. Wo der Heilige Geist als Geist der Wahrheit wirkt, gibt es auch Konflikte. Die presbyterianisch-reformierte Kirche in Kuba wies in ihrem Glaubensbekenntnis von 1977 sogar ausdrücklich auf die positive Rolle von Konflikten hin: "Die biblischen Heilsgeschichten... beweisen, dass die Kirche ohne Furcht vor Irrtum lehren kann, dass die für den sozio-politischen und ökonomischen Prozess der Befreiung charakteristischen Konflikte die menschliche Geschichte vorantreiben." (235). Diese von der dialektisch-materialistischen Geschichtsauffassung geprägte Sicht des Konflikts nimmt in seinem Fortschrittsoptimismus allerdings die "Ambivalenz des Konflikts" (336) zuwenig auf. Konflikte müssen zwar nicht Sünde, sie können aber Ausdruck davon sein.

Konflikte sind konstitutiv für jede, auch die kirchliche, Gemeinschaft, weil sie oft die Intergration in die Gemeinschaft fördern. "Streiten verbindet" (237). Aus soziologischer Sicht nannte R. Dahrendorf als positive Funktionen von Konflikten die Förderung von Interaktion, Strukturierung von Handlungabläufen, Rollenaneignung, Sozialisation und Förderung der gesellschaftlichen Integration. Gesellschaften und Gruppen, die Konflikte zulassen (wie die Demokratien), sind deshalb lebensfähiger und vitaler als Gesellschaften und Gruppen, die Konflikte unterdrücken (238). Auch das biblische Verständnis von Schalom weist darauf hin, das Friede nicht Abwesenheit Konflikt, sonder faires Ringen um Gerechtigkeit, Liebe und Freiheit sowie Ausdauer im Durchstehen des Konflikts bedeutet. Da der kirchliche Dienst der Versöhnung immer ein Dienst in der Welt ist, haben Kirchen innerkirchliche Konflikte auch deshalb nicht zu scheuen, weil der Weltfriede höher eingestuft werden muss der Kirchenfriede (239), d.h. der Einsatz für weltweiten Frieden und Versöhnung kann notwendige innerkirchliche Konflikte auslösen. Jesus liess es zu,

---

235 K. Stock (Hrsg.): Cubanisches Glaubensbekenntnis. Einführung, Text, Interpretation, München 1980, 73. Stock's Kritik dazu S. 105f.

236 W. Huber: Art. Konflikt, ESL, Sp. 743-745.

237 G. Bach/P. Wyden: Streiten verbindet, Frankfurt 1985.

238 R. Dahrendorf: Die Funktionen sozialer Konflikte, in: ders.: Gesellschaft und Freiheit, München 1961, 112-131.

239 So H.J. Kraus, 1983, 527.

dass die friedliche Gemeinschaft der Jünger immer wieder gestört wurde, indem er sich auf Konflikte einliess. Wenn Kirche "Kirche für andere" sein will, will sie sich von Konflikten nicht abschirmen, sondern vielmehr in stellvertretender Hingabe leben. Das schliesst den Versuch ein, gerade innerhalb der Kirchen die in der Gesellschaft anstehenden Konflikte auszutragen. "In der Kirche wird, wenn die politische Ausandersetzung geschieht, stellvertretend für die Welt gehandelt." (240)

Indem Kirchen dieses Kreuz auf sich nehmen (Mt. 16,24 F), werden sie zur leidenden, an den gesellschaftlichen Konflikten mitleidenden Kirchen.

2. Innerkirchliche Konflikte werden dann fruchtbar ausgetragen,
- wenn gewaltfreie Konfliktlösungen angestrebt werden, d.h. solche, die nicht auf Herrschaftsentscheidungen beruhen, sondern auf dem Versuch den andern durch die eigene Hingabe zu überzeugen,
- wenn Sündenböcke vermieden werden,
- wenn innerkirchliche Feinde, die man hat offen benannt und zugleich geliebt werden,
- wenn Konflikte nicht zugedeckt werden,
- wenn Kompromisse nach den Kompromissleitlinien (241) sorgfältig erarbeitet werden,
- wenn die Universalität der Kirche als internationale und interrassische Gemeinschaft gesucht und bewahrt wird, damit Konflikte nicht durch Ausschluss andersartiger Mitchristen "gelöst" werden.

3. Innerkirchliche Konflikte sind dann gefährlich und zerstörerisch (242),
- wenn Teile der Kirche politisch-nationalistisch vereinnahmt werden und daraus innerkirchliche Spaltungen entstehen,
- wenn kirchliche Konflikte von ausserkirchlichen Kräften inszeniert werden, um Kirchen oder Staaten zu destabilisieren,
- wenn kirchliche Sachkonflikte personalisiert werden,
- wenn Konflikte auf Nebenschauplätzen statt auf den Hauptschauplätzen, d.h. an der zur Debatte stehenden Grundsatzfrage, ausgetragen werden,
- wenn innerkirchliche Konflikte rassische, ökonomische oder soziopolitische Ursachen haben, aber allein theologische Ursachen angeführt und analysiert werden.

---

240 H. Ruh: Stellvertretung als Modus sozialethischem Handelns, in: ders., 1971, 178-181 (179).

241 Kp. 6.1.3.3.

242 In Anlehnung an Wesley Ariarajah: Religion in Conflict Situations. Ecumenical Press Service 86.04.10 (1986).

6.2.7 Frauen und Männer in der Kirche

Ein bedeutender Konflikt in der Kirche wie in der Gesellschaft besteht im Verhältnis zwischen Männern und Frauen und im Kampf um deren Gleichberechtigung. Zwischen Männern und Frauen zu vermitteln und deren Einheit zu fördern, gehört zum Dienst der Versöhnung. Die sechste Vollversammlung des OeRK 1983 in Vancouver bekräftigte in der Sektion über die Einheit die Erkenntnis, "dass das Leben in Einheit die Ueberwindung der Trennung zwischen den Geschlechtern mit sich bringen muss." (243) Die Suche nach einer neuen Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche führt in vielen Kirchen zu Auseinandersetzungen, zum Beispiel im Zusammenhang mit der feministischen Theologie oder der Ordination von Frauen. Die Rolle der Frauen in der Kirche ist zudem ein heikler Punkt für die Einheit der Konfessionen.

So ist es nicht zufällig, dass gerade der OeRK ein Studienprogramm "die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche" durchgeführt hat (244). Die Konsultation von Sheffield 1981 war ein wichtiger Markstein in dieser Arbeit. Dabei wurde "auf der Konsultation deutlich, dass bei der Suche nach einer neuen Gemeinschaft ein Haupthindernis für Frauen und Männer in unserer theologischen Tradition selbst liegt."(245) Deshalb wurden bei dieser Konsultation in vier Sektionen die Frage der Autorität der Bibel und die Wege der kontextbezogenen Bibelinterpretation, des Amtsverständnisses und der Rolle von Frau und Mann im Gottesdienst, des Verständnisses von Autorität in kirchlichen Führungsfunktionen sowie die Rolle der Tradition für die Gemeinschaft der Geschlechter bearbeitet (246). Die Konsultation machte aber auch deutlich, dass für die Versöhnung der Geschlechter auch das christliche Ehe- und Familienbild, der Lebensstil, die materielle Gerechtigkeit und das Verständnis von Freiheit von Bedeutung sind

---

243 Bericht aus Vancouver 1983, 76.

244 ÖRK (Hrsg.): Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, Genf 1978; Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche. Ein Bericht der Konsultation des ÖRK in Sheffield 1981, Neukirchen 1985; vergl. auch C. Pinel u.a.: Frauen auf neuen Wegen: Studien und Problemberichte zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirche, Gelnhausen 1978; Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1979; B. Brooten/N. Greinacher: Frauen in der Männerkiche, München/Mainz 1982; The Women in the Church. International Bibliography 1975-1982, Strassburg 1982.

245 N. Oduyoye im Sheffield-Report, 103.

246 Ebd., 148-186.

(247). Dass es dabei "nicht um eine Ideologie der Gleichheit, sondern um ein neues Leben in Christus, ein Leben in Partnerschaft, Solidarität, Einheit und Erneuerung" geht (248), wurde besonders in der Sektion über die "Identität und Beziehungen in einer neuen Gemeinschaft" deutlich (249).

Das in den Kriterien zusammengefasste bibilische Verständnis von Befreiung und Versöhnung gibt Hinweise, was dieses neue Leben in Christus für die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche bedeuten könnte:

Das neue Leben in Christus geht von der grundsätzlichen Gleichwertigkeit der Geschlechter vor Gott aus. So wenig Gottes Geist an ein bestimmtes Amt gebunden ist, so wenig ist er an ein Geschlecht gebunden (250). Deshalb sind auch Frauen und Männer im gleichen Mass zum Dienst der Versöhnung, zur Vermittlung und Parteinahme aufgerufen (251). In dieser grundsätzlichen Gleichheit gibt es allerdings situations- und geschlechtsspezifisch verschiedene Charismen. Indem die Gaben der Frauen und der Männer in die kirchliche Gemeinschaft gleichwertig einfliessen, kann befreite Versöhnung, kann versöhnte Verschiedenheit, kann Einheit durch Vielfalt wachsen.

Dabei ist Befreiung eine Voraussetzung der Versöhnung, zum Beispiel dort, wo Frauen von Entscheidungsprozessen und Aemtern grundsätzlich ausgeschlossen oder darin benachteiligt sind (252) oder wo sie durch sexistische Interpretation biblischer Texte in ihrer Würde als Frau (oder Mann) beeinträchtigt sind. So wie Jesus aber nicht nur die Befreiung des Unterdrückten, sondern auch des Unterdrückers wollte, so muss auch das unterdrückende Geschlecht befreit werden (253).

---

247 Ebd., 139-148, 186-198.

248 Ebd., 102.

249 Ebd., 130-139.

250 Die Konvergenzstudie des OeRK über Taufe, Abendmahl und Amt ist leider nicht im notwendigen Mass mit der OeRK-Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche verknüpft worden. Besonders für das Amtsverständnis wäre eine Verknüpfung notwendig (Sheffield-Report 162ff).

251 Vergl. Kp. 5.4.2, erstes und drittes Kriterium.

252 Vergl. E. Reichle: Studien zur Frauenordination, in: C. Pinl, 1978, 103-180.

253 "Der Sexismus kann von Frauen allein nicht überwunden werden. Parallel dazu muss eine Bekehrung der Männer stattfinden. Es gibt leztlich keine 'Neue Frau' ohne eine neue Menschheit."(R.R. Ruether: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 227-230 (227).

Zur Versöhnung zwischen Männern und Frauen gehört neben der Befreiung aber auch das Gerichtetsein: In der gemeinsamen Ausrichtung auf das Reich Gottes wird die kulturell bedingte geschlechtliche Identität gerichtet: "Im Wissen, dass alle Kulturen vom Evangelium gerichtet werden" (254), unterstehen die patriarchalen wie die matriachalen Strukturen einer Kultur dem auf Befreiung zielenden Gericht Gottes. Weder können Männer zum Beispiel eine Vorrangstellung aus ihrem Mannsein noch können Frauen zum Beispiel eine besondere Nähe zum Heiligen Geist aus ihrem Frausein ableiten (255).

6.2.8 Kirchliche Versöhnungsstrukturen

Der Dienst der Versöhnung geschieht im unmittelbaren Handeln. Neben dieser personalen Dimension gibt es aber auch eine strukturelle Dimension des Dienstes der Versöhnung. Deshalb sucht Paulus nach einer Gemeindeordnung, die dem Versöhnungsauftrag entspricht. Besonders wo er von der Gemeinde als dem Leib Christi und von dessen Einheit spricht (1.Kor. 10,17; 12,12ff ; Röm. 12,4 ff; Gal. 3,28), macht er deutlich, dass der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung eine kirchliche Versöhnungsordnung entsprechen muss. Das "Evangelium des Friedens" (Eph. 6,15) ruft nach einer Friedensordnung. "Das Versöhnungsgeschehen hat befreiende Konsequenzen für die Struktur der Gemeinde, für ihre 'Kirchenordnung': Eine ökumenische Versöhnungsordnung ist anzustreben." (256) Statt von Versöhnungsordnung kann man auch von einer kirchlichen "Friedensordnung" (257) oder Bundesordnung (258) reden. Auch K. Barth suchte nach dieser Entsprechung der Kirchenordnung zum Evangelium: "Kirchliches Recht muss von seinem Ansatz her und bis hinein in alle seine Verästelungen geistliches Recht sein - 'geistlich' im strengen Sinn des Begriffs: Recht, das in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes Jesu Christi aufzusuchen, zu finden, aufzurichten und zu handhaben ist." (259) So

---

254 Bericht aus Vancouver 1983, 60.

255 So sehr ich überzeugt bin, dass die feministische Sicht die Pneumatologie bereichern kann, so sehr scheint mir ein Satz wie "in der Frauenbefreiung gehört Pfingsten uns" fragwürdig (So S. Collins, zit. in: C.Halkes: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980, 43.

256 J.M. Lochman: Versöhnung und Befreiung, Gütersloh 1977, 90f.

257 J. Moltmann, 1975, 319: "Kirchenordnungen der Kirche Christi sind geschichtliche Darstellungen der eschatologischen Friedensordnung Gottes."

258 Vergl. Kp. 6.2.5.

259 K. Barth: KD IV/2, 772.

entwirft er die Gemeindeordnung einer "bruderschaftlichen Christokratie" (260) resp. einer "christokratischen Bruderschaft" (261). (Heute müssten wir eher von einer "geschwisterlichen Christokaratie" reden.)

Eine kirchliche Versöhnungsordnung kann hier nicht entworfen werden, die bisherige Untersuchung gibt aber Hinweise, inwiefern die kirchlichen Strukturen den Dienst der Versöhnung fördern oder behindern:

1. Dialogstrukturen:

Kirchliche Konkordanzstrukturen (262) sind ein Versuch, Konflikte nicht durch Macht und Verordnung, sondern Dialog und gütliches Einvernehmen zu lösen. Insofern können sie Versöhnungsstrukturen sein. Der versöhnende Dialog wird institutionalisiert. Das neutestamentliche Modell der vielen Glieder am einen Leib Christi hat diesen dialogischen Charakter. Offene und partnerschaftliche Kommunikationsstrukturen werden damit zum Merkmal einer Versöhnungsordnung (263). Auch die volkskirchliche Struktur ist auf Dialog angelegt, indem die verschiedensten Teile der Bevölkerung miteinander in derselben Kirche leben müssen.

Allerdings brauchen solche kirchliche Dialog- und Konkordanzstrukturen immer wieder die Herausforderung durch kirchliche Bewegungen, die einseitig und kompromisslos die biblische Botschaft der Befreiung ins Spiel bringen, damit bei der im Dialog erzielten Versöhnung die Befreiung und bei den erreichten Kompromissen die Gerechtigkeit im Auge behalten wird. So können kirchliche Institutionen dann den Dienst der Versöhnung am besten leisten, wenn sie in einem ständigen verbindlichen Dialog mit kirchlichen Bewegungen stehen - und umgekehrt - , zum Beispiel indem Vertreter von Innovations- und Aktionsgruppen in kirchlichen Gremien vertreten sind (264).

---

260 Den Ausdruck übernimmt er von Erik Wolf.

261 KD IV/2, 770 (765-824).

262 Vergl. Kp. 2.2.

263 Vergl. U. Duchrow: Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen, ZEE Nr. 13/1969, 164-178. Er spricht vom Leib Christi als dem "Team Christi". Vergl. auch D. Schmalstieg: Ein neutestamentliches Organisationsmodell. Strukturale Grundlegung einer dialogischen Ekklesiologie, in: Dialog Nr. 1/1971, 49-57.

264 Vergl. dazu P.G. Seiz: Wenn Institutionen und Bewegungen zusammenspielen, in: H. Dauber/W.Simpfendörfer: Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis, Wuppertal 1981, 216-229; R.H. Strahm: Aufgaben kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit. Christliche Bewegung statt amtskirchliche Institution, in: Neue Wege Nr. 7/8 1982, 219-227.

2. Flexible Strukturen:
Der Dienst der Versöhnung verlangt personelle und strukturelle Offenheit der Vermittler, um sich dann und dort auf Konflikte einzulassen, wo es nötig ist. So lautet unser 19. Kriterium (265). Strukturelle Offenheit ist möglich, wenn kirchliche Strukturen flexibel und durchlässig sind. Die kirchlichen Strukturen unterliegen ebenso der Gefahr der Bürokratisierung wie staatliche (266). Vermittlungsdienste verlangen aber oft ein unbürokratisches Verhalten, d.h. die den bürokratischen Organisationen eigene effiziente Zweckrationalität, Kompetenzregelung und hierarchische Organisation wird vorübergehend durchbrochen, um ungewohnte, kreative Lösungen zu ermöglichen. Das verlangt ein nicht legalistisches Verhalten, d.h. eine grosszügig die vorhandenen Spielräume nutzende Auslegung der Gesetze und Kompetenzen. Dies wiederum erfordert ein Klima des Vertrauens, damit der Situation angemessen jene kirchliche Handlungsebene (267) gewählt wird, die von den Fachkompetenzen, den freien Kapazitäten und vom Zugang zu den Konfliktparteien her am besten für einen Versöhnungsdienst geeignet ist. Kompetenz und Prestigefragen zwischen kirchlichen Handlungsebenen - Ausdruck einer geringen strukturellen Flexibilität - erschweren die Wirksamkeit kirchlichen Handelns. In konfessionell gemischten Gesellschaften kann die strenge Beachtung der konfessionellen Parität im Vermittlungsdienst ein Hindernis sein, so wichtig auch die ökumenische Zusammenarbeit für diesen Dienst ist (268).

Bedeutsam für die strukturelle Flexibilität der Kirchen ist auch deren Verhältnis zum Staat. Eine enge Verbindung zum Staat kann das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und damit ihre Flexibilität behindern. Umgekehrt kann eine durch staatliche Regelungen finanziell starke Kirche mehr Mittel für den Dienst einsetzen. Die Frage ist, ob sie sie für die Bürokratisierung oder die Flexibilisierung ihrer Strukturen einsetzt. Wo das "Charisma als Organisationsprinzip" (269) zum Tragen kommt, werden Strukturen durchlässig.

3. Kreuzstrukturen:
Eine kirchliche Versöhnungsordnung, die sich an der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung orientiert, kann am Kreuz nicht

---

265 Kp. 5.4.2.

266 Aufgezeigt in Kp. 2.2.3.13. Vergl. dazu auch K. Barth in Kp. 2.3.3.4.

267 Vergl. Kp. 1.3.3.5.

268 Vergl. Kp. 6.2.4.

269 So L. Boff: Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985, 267-284. Er stützt sich v.a. auf B. Hasenhüttl: Charisma. Ordnungsprinzip der Kirche, Freiburg 1969.

vorbeisehen. Wie aber kann sich die in der Kreuzigung Jesu geschehene Befreiung und Versöhnung in kirchlichen Strukturen wiederspiegeln? Gibt es so etwas wie der Versöhnung dienende Kreuzstrukturen (270)? Zwei Stichtworte sollen andeuten, was befreiende Versöhnung im Lichte des Kreuzes heissen könnte:

Hingabe: Jesu Leben war bis zum Sterben ganz von seiner Hingabe an Gott und die Mitmenschen bestimmt (271). Indem er "für uns gestorben" ist, befreit er Christen, für die Brüder das Leben hinzugeben "(1.Joh. 3,16) Das gilt nun nicht nur individualethisch, sondern auch sozialethisch: kirchliche Strukturen und Ordnungen sind nicht Selbstzweck, sondern stehen ganz im Dienst der Befreiung und Versöhnung. Kirchen und kirchliche Werke haben aber wie alle Organisationen eine Tendenz zur Selbsterhaltung. Selbsterhaltung ist in vielen Fällen zwar sinnvoll und evangelisch vertretbar, kann aber nicht letztes (oft unausgesprochenes) Prinzip sein. So kann es für den Versöhnungsdienst zum Beispiel einmal notwendig sein, als kirchliches Werk nicht nur von den Zinsen, sonder vom Kapital zu leben, wenn ein Konflikt dies erfordert, bis hin zur Selbstauflösung.

Strukturen sterben lassen: Der Tod Jesu war nicht das Ende des Lebens, sondern der Beginn neuen Lebens. Auch Strukturen muss man sterben lassen können, um neuem Leben Platz zu machen. Gemeint ist nicht die Lebensweisheit, dass Strukturen zyklisch entstehen und vergehen wie alles Leben. Gemeint ist vielmehr, dass es notwendig sein kann, liebgewordene, historisch gewachsene Strukturen, ja Kirchen zu Gunsten einer neuen versöhnten Einheit aufzugeben. Die Geschichte der geplanten und verwirklichten Kirchenunionen zeigt, wie schwer es fällt, bestehende kirchliche Strukturen und Identitäten aufzugeben. Dadurch wird Befreiung und Versöhnung oft verhindert. Sind kirchliche Strukturen deshalb manchmal so schwerfällig, weil sie zuwenig Hingabe- und Kreuzstrukturen sind?

Am Auftrag festhalten: Jesu Weg ans Kreuz wurde unvermeidlich, weil er gegen alle Widerstände an seinem Auftrag der Befreiung und Versöhnung festgehalten hatte (272). Auch darin liegt nicht nur eine individual-, sondern auch eine sozialethische Perspektive: kirchliche Strukturen würden zu Kreuzstrukturen, wenn an ihnen gegen politische Widerstände und mit wirtschaftlich ne-

---

270 J. Moltmann (1975, 103-115) spricht von der "Kreuzgemeinde" und nennt als ihre drei Merkmale: Befreiung vom Zwang der Sünde, Befreiung vom Götzen der Macht und Befreiung von Gottverlassenheit.

271 Vergl. Kp. 5.2.3.5.

272 Vergl. Kp. 5.2.3.3.

gativen Folgen festgehalten wird, zum Beispiel wenn Kirchen in rassistisch geprägten Gesellschaften in ihren Kirchenordnungen daran festhalten, dass alle ihre Glieder, welcher Rasse, welchen Geschlechts und welcher Nationalität sie auch sind, dieselben Rechte haben.

6.3 Befreiende Versöhnung in Politik und Gesellschaft

Wir haben festgestellt, dass Christen und Kirchen beauftragt sind, für Befreiung und Versöhnung innerhalb der Kirchen wie in der Gesellschaft zu wirken. Das Zeugnis der Versöhnung innerhalb der Kirchen ist bedeutsam für die Glaubwürdigkeit kirchlichen Handelns in der Gesellschaft. Da Versöhnung in der Perspektive des Reiches Gottes aber immer die ganze Welt umfasst, drängt kirchliches Handeln zum Zeugnis in der Welt. Wie Vermittlung und befreiende Versöhnung in Politik und Gesellschaft durch die Kirchen geschehen kann, soll an sechs Problemfeldern aufgezeigt werden.

Es geht dabei wie schon in Kapitel 6.2 weniger um die Ziele als um die Mittel kirchlichen Handelns, d.h. darum, mit welchen Formen und Mitteln die ethischen Ziele erreicht werden können. Wir suchen nach einer kirchlichen Versöhnungsstrategie. Bei einer Strategie geht es "um die richtige Abfolge von Ereignissen, gewissermassen um Regieüberlegungen zur Uebertragung sittlicher Impulse auf die Entscheidungsmechanismen der Gesellschaft." (273)

Fragen der Strategie werden in kirchenpolitischen Zusammenhängen heftig diskutiert (274), finden aber in der sozialethischen Reflexion eher weniger Beachtung als Fragen nach den ethischen Zielen.

---

273 E. Müller: Kirchliche Strategie in der technischen Weltgesellschaft, in: Ders.: Bekehrung der Strukturen, Zürich 1973, 208-226 (208).

274 Wie das Beispiel Boykott und Sanktionen gegen Südafrika zeigt. Als sozialethische Reflexion zum Boyott vergl. Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax (Hrsg.): Unsere Verantwortung für Südafrika, Bern 1986, 25-30; H. Ruh: Zur Ethik transnationaler Gesellschaften. Erfahrungen aus dem Dialog, in: Th. Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Zürich 1980, 453-467 (462f).

6.3.1 Macht und Ohnmacht der Kirche

Politik hat immer mit dem Erwerb, der Erhaltung, der Verteilung und dem Verlust von Macht zu tun. Deshalb beinhaltet Politik immer auch Konflikte um Macht. Konfliktstrategien haben mit der Frage der Machtverteilung zu tun. Die Machtfrage ist also notwendiger Teil der politischen Hermeneutik. Wenn Kirchen in Konflikten vermitteln oder Partei nehmen, können sie sich aus der Machtfrage nicht heraushalten.

Deshalb sind verschiedene Fragen zu klären: Wann ist Macht legitim? Welche Machtausübung ist christlich verantwortbar oder gar geboten? Wozu soll die Macht eingesetzt werden? Welche Machtmittel hat und braucht die Kirche für den Dienst der Versöhnung? In welcher Art von Konflikt und in welcher Phase soll sie Macht einsetzen? Wen soll die Kirche - wo nötig - als Bündnispartner wählen? Wie geht die Kirche mit ihrer Ohnmacht um?

6.3.1.1 Verantwortbarkeit von Macht

Welche Machtausübung ist christlich verantwortbar oder geboten? Macht ist die Fähigkeit des Menschen, bei Entscheidungen seine Anliegen und Interessen gegenüber Menschen, Menschengruppen oder Institutionen wirksam zu vertreten und mindestens teilweise durchzusetzen (275).

Diese formale Definition von Macht ist neutral. Macht kann danach zum Guten wie zum Bösen eingesetzt werden. Die theologische Diskussion um Macht weist auf diese Ambivalenz von Macht hin. Es gibt " Mächte der Unterdrückung und Macht der Befreiung" (276), wie es klassisch formuliert ist in der Frage des Machthabers Pilatus an Jesus: "Weisst du nicht, dass ich Macht habe, dich frei zu lassen, und Macht habe, dich zu kreuzigen?" (Joh. 19.10) Eine theologische Definition von Macht muss also zwei Formen von Macht unterscheiden:

Christlich verantwortete Macht ist die von Gott verliehene (geliehene) Fähigkeit des Menschen, wirksam Unrecht aufzudecken, Gerechtigkeit zu fördern, Unterdrückte zu befreien, Armen Würde zurückzugeben, Leben zu schützen und Versöhnung zu erwirken.

Anders gesagt: Vor Gott verantwortete Macht ist die Fähigkeit, sich den Mächten des Todes und der Unterdrückung zu widersetzen (277) und die Mächte des Lebens, der Befreiung und Versöhnung zu

---

275 Vergl. die Definition von Machtmittel in Kp. 3.6.2.
276 Bericht aus Vancouver 1983, 112.
277 Ebd., 113.

fördern; oder wie der OeRK an seiner sechsten Vollversammlung in Vancouver 1983 es ausdrückte: "Macht repräsentiert die Fähigkeit des Menschen, an Gottes Schöpfung teilzuhaben." (278)

Solche Machtausübung ist ein Angebot Gottes an alle Menschen, an seiner lebensfördernden Macht zu partizipieren. So wie er diese Macht (exousia) Jesus verlieh (279), verlieh Jesus sie seinen Nachfolgern (Mt. 10,1). Für die Kirchen, die in der Nachfolge Jesu stehen, ist das Angebot solcher Macht zugleich verpflichtender Auftrag. Die Kirchen sind verpflichtet, die ihnen von Gott verliehene Macht, Leben zu fördern und schützen, auszuüben, wo immer sie können.

Der Weg von einer konstantinischen Machtkirche zu einer nachkonstantinischen Kirche bedeutet nicht, dass die Kirche keine Macht mehr haben soll, sondern dass sie die beherrschende Machtausübung durch eine dienende, d.h. partizipative, ersetzt. Wichtiger als die Frage, wieviel Macht die Kirche hat, ist deshalb die Frage, für wen und mit wem sie sie einsetzt, ob für Beherrscher oder Beherrschte, für Tod oder für Leben.

Die Macht des Reiches Gottes ist nicht die Macht zur Herrschaft, sondern die Macht des Dienstes: "Ihr wisst, dass die, die als Herrscher gelten, ihre Völker unterdrücken und die Mächtigen ihre Macht über die Menschen missbrauchen. Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer unter euch gross sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der erste sein will, soll der Knecht aller sein." (Mk. 10,42-44) Der südafrikanische Dominikaner A. Nolan kommt aufgrund dieser Bibelstelle zur Aussage: "Die Macht der neuen Gesellschaft ist nicht eine Macht, der gedient werden muss. Es ist die Macht, die grossen Einfluss auf das Leben der Menschen hat dadurch, dass ihnen gedient wird." (280) Man kann deshalb auch von "gewandelter Macht" sprechen, wie es die Missionskonferenz von Bankok 1973 tat.

Damit die Kirche in ihrem Versöhnungsdienst Macht dienend einsetzen kann, ist dreierlei zu beachten:

---

278 Ebd., 112; Vergl. Kp. 5.2.4.5.

279 Exousia bezeichnet im Neuen Testament die Handlungsvollmacht Gottes und Ermächtigung des Glaubenden im Unterschied zur menschlichen Stärke und Leistung (ischys), die in Christi Machtbereich nichts gilt. Vergl. TBLNT, Bd. 2, 1922ff; ThW, Bd. 2, 559-571.

280 A. Nolan: Jesus before Christianity. The Gospel of Liberation, London 1980, Kp. 10: Das Reich und die Macht. Aehnlich L. Boff, 1985, 92-123, bes. 115ff.

- Die Kirche hat Macht in der Gesellschaft und soll es nicht leugnen.
- Die Kirche braucht Macht für einen wirksamen Beitrag und soll dazu stehen. Eine "Politik ohne Macht" (281) gibt es nicht. Entscheidend für die Politik wie für die Kirche ist aber nicht, möglichst viel Macht zu haben, sondern die, die jeder für seinen Dienst "haben muss" (282).
- Macht kann sich verselbstständigen. Wenn sie auf kein anderes Ziel gerichtet ist als auf ihre eigene Selbsterhaltung und Vergrösserung, wird sie lebensfeindlich. Deshalb muss Macht, auch kirchliche Macht, begrenzt und kontrolliert werden. "Am wichtigsten ist die Kontrolle durch diejenigen, die Macht erleiden. Sie wissen am besten, ob die Macht, die sie erfahren, unterdrückt oder befreit." (283)

6.3.1.2 Machtmittel

Zur Durchsetzung von Macht braucht es Machtmittel. Der Staat hat wirtschaftliche, politische, rechtliche, militärische, organisatorisch-strukturelle und ideologische Mittel. Sie beruhen auf Befehl und Gehorsam, auf indirektem oder direktem (physischem) Zwang oder Anerkennung und Zustimmung (284). (Die Diskussion über die Legitimität dieser Mittel, zum Beispiel über Gewalt und Gewaltlosigkeit, ist sehr weit und kann hier nicht geführt werden.)

Welche Machtmittel haben und brauchen die Kirchen für ihren Dienst? Die Kirchen haben ebenfalls wirtschaftliche, politische, rechtliche, organisatorisch-strukturelle und "ideologische" Mittel. Man kann sie auch nach direkten und indirekten, materiellen und immateriellen, kirchenspezifischen und allgemeinen Machtmitteln unterscheiden. Ohne Vollständigkeit seien einige genannt:

Direkte Mittel sind solche, mit denen ein Interesse unmittelbar durchgesetzt werden kann. Dazu gehören besonders die wirtschaft-

---

281 So R. Kuster: Politik ohne Macht. Möglichkeiten kirchlicher Friedensarbeit, in: Neue Wege, Nr. 9/1979, 258-263. Er beschreibt u.a. die Vermittlungsversuche des Schweiz. Evang. Kirchenbundes in Südafrika, bei denen aber deutlich wird, dass die Machtfrage in einer kirchlichen Versöhnungsstrategie zuwenig ernst genommen wurde. Vergl. auch P. Rutishauser: Die fehlende kirchliche Friedensstrategie. Eine Antwort an R. Kuster, in: Neue Wege Nr. 9/1979, 264-267.

282 So K. Barth zur Macht in: KD III/4, 445ff (450).

283 Kirche und Macht. Kommissionsbericht der Synodalkommission "Kirche und Macht" der Ev.-ref. Kirche des Kantons Bern zuhanden der Synode, Bern 1978, 8.

284 Aehnlich W. Huber: Art. Macht, ÖKL, Sp. 765ff.

lichen Mittel der Kirche (so ist zum Beispiel die Evangelische Kirche Deutschlands mit all ihren Werken der zweitgrösste Arbeitgeber des Landes). Die Macht der Finanzen ist besonders in Volkskirchen nicht zu unterschätzen (285). Zu den direkten Mitteln gehört auch die grosse Zahl kirchlicher Mitarbeiter, die durch ihre Handlungsmöglichkeiten ein Machtpotential darstellen.

Ein wichtiges Mittel ist die Organisationsstruktur. Organisationsstärke, organisatorischer Zusammenhalt und Organisationsführung gelten als Indikatoren für Macht (286). Sowohl die eher von oben hierarchisch organisierte katholische Kirche wie die eher von unten, von den Gemeinden her aufgebauten protestantischen Kirchen bieten eine komplexe Organisationsstruktur. Dazu kommt im Fall der Schweizer Kirchen, dass sie durch ihre konkordanzdemokratische Struktur (287) an den Stärken (aber auch an den Schwächen) konkordanzdemokratischer Macht teilhaben.

Besondere Handlungsmöglichkeiten eröffnen sich den Kirchen durch ihre weltweite Verbundenheit. In manchen Konflikten ermöglicht dies den Kirchen, direkte Informationen durch die Kirchen der Konfliktgebiete zu erhalten und so zum Beispiel als "Frühwarnsystem" tätig zu sein, wie dies der OeRK (besonders durch seine Kommission für internationale Angelegenheiten CCIA) versucht (288). Die Chancen, die diese wichtige internationale kirchliche Struktur für die Versöhnungsarbeit bietet, dürfen allerdings auch

---

285 Vergl. Kirche und Macht, Bern 1978, 26-38: Die Macht der Finanzen und die Kirche.

286 So A. Bopp-Schmehl: Konflikt und Demokratie, Frankfurt 1977, 45.

287 Kp. 2.2.

288 "Early warning regarding conflict situations". So A. van der Bent: Christian Response in a World of Crisis. A brief history of the WCC's Commission of the Churches on International Affaires, Genf 1986, 59. Das vom Zentralausschuss des OeRK 1985 verabschiedete Dokument "Die Rolle des Oekumenischen Rates der Kirchen in internationalen Angelegenheiten", Genf 1986, nennt acht Mittel des Handelns, die dem OeRK in Konflikten zur Verfügung stehen (16-18): 1. Beobachtung, Analyse, Interpretation, 2. Delegationen zu Kirchen in kritischen Situationen, 3. Seelsorgerliche Besuche zu Kirchen in schwierigen Situationen, 4. Teams für Studien im Konfliktgebiet zuhanden von Kirchen und Regierungen, 5. Vertrauliche Interventionen bei Regierungen, 6. Vermittlungsdienste und Interventionen bei zwischenstaatlichen Organisationen, 7. Unterstützung für Aktionsgruppen, 8. Bemühungen um eine friedliche Beilegung von Konflikten z. B. durch Frühwarnsystem, Verhandlungsangebote.

nicht überschätzt werden. So schreibt A. van der Bent im Rückblick auf die 40jährige Geschichte von CCIA nach der eindrücklichen Schilderung der zahlreichen Vermittlungsversuche von OeRK/CCIA: "Es gibt sehr wenige Fälle, wo CCIA wirklich ein Vermittler sein kann." (289) Entscheidend ist aber wiederum nicht, dass die kirchlichen Strukturen möglichst mächtig sind, sondern dass sie nicht Herrschafts-, sondern Befreiungs- und Versöhnungsstrukturen sind (290).

Indirekte Machtmittel sind solche, mit denen zwar kurzfristig in einer konkreten Entscheidungssituation ein Interesse nicht einfach durchgesetzt werden kann, die aber mittel- und langfristig Entscheidungen deutlich beeinflussen. Vier Beispiele solch indirekter, zugleich immaterieller und kirchenspezifischer Mittel seien genannt:

Das wichtigste ist die Verkündigung im umfassenden Sinn (291). "Die Waffe der Kirche ist das Wort", ist die "Weckung der Gewissen" (292). Mit der Verkündigung verbunden ist die Gewissens- und Bewusstseinsbildung. Die verschiedensten Machträger versuchen dieses Machtmittel der Kirchen immer wieder für ihre Interessen einzusetzen, denn Bewusstseinsbildung brauchen alle Machträger, damit ihre Macht nicht nur auf Befehl und Gehorsam, sondern Anerkennung und Zustimmung beruht.

Die Ethik als wissenschaftliche Form der Gewissensbildung ist kein direktes Machtmittel. So schreibt H. Ruh im Zusammenhang mit seinen langjährigen Erfahrungen aus dem Dialog Kirche - Wirtschaft: "Ethik war und ist ohne direkten Machteinfluss; das gehört zu ihrem Wesen." (293) Dennoch ist Ethik ein indirektes Machtmittel: "Die Bedeutung solcher (ethischer .cs) Argumentation und Diskussion liegt darin, dass damit neue Dimensionen der Verantwortung erschlossen werden können, welche spätere Bewusstseinsveränderungen und dann auch zum Beispiel eine Gesetzgebungspolitik bewirken können." (294) Ethik wird dann zu einem etwas direkteren Machtmittel, wenn sie in öffentliche kirchliche Stellungnahmen einfliesst. Die Tatsache, dass Unternehmungen oder Staaten zumeist sehr empfindlich auf eine moralische Verurteilung ihrer Tätigkeiten durch die Kirchen reagieren, ist ein Zeichen, dass ethischer Legitimationsentzug ein Machtmittel ist.

---

289 Ebd., 53.
290 Vergl. Kp. 5.4.2, 14. Kriterium und Kp. 6.2.8.
291 Vergl. Kp. 6.2.2.
292 So E. Müller: Bekehrung der Strukturen, Zürich 1973, 135-139 (135).
293 H. Ruh, 1980, 465.
294 Ebd., 465f.

Wie bei allen Machtmitteln haben die Kirchen auch bei einem solchen moralischen Druck immer wieder selbstkritisch zu prüfen, ob er eine herrschende oder eine im Dienst von Befreiung und Versöhnung stehende Machtausübung darstellt. Es gibt einen "befreienden moralischen Druck", wie es H. Camara nennt (295), der legitim und in manchen Situationen notwendig ist.

Es gibt eine Reihe weiterer spezifisch kirchlicher, indirekter Machtmittel, die oft gar nicht als solche empfunden werden, wie zum Beispiel die Taufe (296), besonders aber geistliche Mittel wie das Gebet. Auch hier ist ein Machtmissbrauch aber möglich, wenn das Gebet zur Stärkung eigener Macht statt der Macht Gottes dienen soll.

Den Kirchen stehen auch die nicht kirchenspezifischen demokratischen Mittel zur Verfügung wie Vernehmlassungen, Initiativen, Referenden, Abstimmungen, Petitionen usw. (297). Die Kirchen sind nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet, diese demokratischen Mittel einzusetzen, wenn damit ein Beitrag zur Konfliktverminderung im Sinne von Befreiung und Versöhnung geleistet werden kann.

Die Kirchen müssen hingegen darauf verzichten - ausser als ultima ratio -, staatliche Gewaltmittel für ihren Dienst einzusetzen. So kann der kirchliche Vermittlungsdienst in Konfliktsituationen gefährdet oder verunmöglicht werden, wenn die Kirchen zur Durchsetzung ihrer Anliegen einen Polizeieinsatz anfordern, wie dies zum Beispiel durch Räumung von durch Demonstranten besetzten Kirchen geschieht. W. Kreck formuliert den Verzicht auf staatliche Machtmittel absolut: "Die Kirche hat, wenn sie Jesus Christus nachfolgen will, vor allem kein Recht, sich staatlicher Machtmittel zur Durchsetzung des Evangeliums zu bedienen.... Die Kirche hat sich zu hüten, staatliche Autorität dafür einzuspannen, um Menschen zur Kirche zu nötigen oder ihr eine geistige Vorherrschaft im Volk zu sichern. Sie ist darum einer Organisation, die sich politischer Macht und staatlichen Zwanges bedient (scheinbar!) immer unterlegen." (298).

Insbesondere physische Gewalt soll von den Kirchen als Machtmittel nicht angewendet oder unterstützt werden. Es widerspricht dem aus den neutestamentlichen Ueberlegungen formulierten Krite-

---

295 "Mein Gott, man muss eben an die Kraft dessen glauben, was ich den befreienden moralischen Druck nenne." (H. Camara in einem Interview mit dem Spiegel, Nr. 45/1981, 183).

296 Vergl. Kirche und Macht, Bern 1978, 15-25: Die Taufe - Eine Machtfrage?

297 Vergl. F. Hafner 1985, 169-190.

298 W. Kreck. Grundfragen der Ekklessiologie, München 1981, 286. Vergl. die fünfte These der Erklärung von Barmen.

rium der Minimierung von Gewaltopfern (299). Im Einsatz der Minimierung bestehender Gewalt und Ungerechtigkeit kann allerdings "nach Ausschöpfung aller friedlichen Mittel und nach vergeblichen Reformversuchen.... eine Situation enstehen, in der Christen nur durch ihre Beteiligung an einem solchen Kampf (bewaffneten Widerstand .cs) ihre Solidarität mit den Unterdrückten zu bezeugen vermögen", wie der Reformierte Weltbund sagt (300).

Fünf "Bedingungen für die ausnahmsweise Anwendung von Gegengewalt" nannte 1973 die Evangelische Kirche Deutschlands (301) und ähnlich auch der Oekumenische Rat der Kirchen (302), die unseren Kriterien von befreiender Versöhnung entsprechen:

"Gewaltanwendung setzt wegen ihrer prinzipiellen Gefährlichkeit voraus, dass ohne sie eine Aenderung unmenschlicher Lebensumstände ausgeschlossen ist.... Es muss ein realisierbares Konzept einer neuen, funktionsfähigen Ordnung vorhanden sein, die die bekämpfte alte Ordnung ersetzen kann. Die angestrebte Ordnung muss ihrerseits am Gedanken der Menschenrechte ausgerichtet sein und auch den bisherigen Unterdrückern Lebensraum gewähren. Die Gewaltanwendung muss ein erfolgversprechendes Mittel zu dem fest umrissenen Zweck sein, eine bestehende gewaltsame Unterdrückung in überschaubarer Zeit zu beseitigen."

Zwei oft eingesetzte ideologische Machtmittel sind den Kirchen versagt: die (angebliche) Festigung der eigenen Macht durch Sündenböcke und Feindbilder. Sie widersprechen dem Kriterium, auf Sündenböcke zu verzichten und Feindesliebe zu üben (303).

In Kapitel 7.2 werden diese Ueberlegungen zu den Machtmitteln dazu dienen, die in den Fallstudien dargestellten Machtmittel (304) einer kritischen sozialethischen Prüfung zu unterziehen. Die Kirchengeschichte hat zur Genüge gezeigt, dass der Machtmissbrauch in der Kirche immer wieder vorkommt, indem mit theokratischen

---

299 Kp. 5.4.2, 9. Kriterium und Kp. 5.2.2.17.

300 Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1983, 55.

301 Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erarbeitet von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, in: Denkschriften der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1/2, Gütersloh 1978, 81.

302 ÖRK: Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, Genf 1973, 28 und 29.

303 Kp. 5.4.2, 8. und 10. Kriterium.

304 Kp. 3.6.2 und 4.4.3.

Konzepten die dienend-befreiende Macht zur herrschend-unterdrükkenden Macht wird. Selbstkritische Wachsamkeit der Kirchen ist daher nötig.

6.3.1.3 Bündnispartner

Wir haben gesehen, dass die direkte Macht der Kirchen in Konfliktsituationen trotz vieler Machtmittel oft beschränkt ist. Für einen gesellschaftlich wirksamen Versöhnungsdienst sind die Kirchen deshalb immer wieder auf Bündnispartner angewiesen. Welche Bündnispartner sollen die Kirchen für den Dienst der Versöhnung wählen?

Die Kirchen stehen immer schon - ob sie sich auf einen Konflikt einlassen oder dazu schweigen - in parteipolitischen Spannungsfeldern. Da die meisten Kirchen sich als (zumindest offiziell) parteipolitisch ungebunden verstehen, lösen diese parteipolitischen Spannungsfelder Berührungsängste zu möglichen Bündnispartnern aus, da die Wahl von Bündnispartnern den Verdacht parteipolitischer Bindung sofort weckt. Kirchliches Handeln in der Gesellschaft kann sich aus diesen Spannungsfeldern nicht heraushalten. Sie kann die Berührungsängste aber abbauen, indem sie als politisch denkende Organisation möglichst bewusste Versöhnungsstrategien entwirft. Dazu gehört die Reflexion der Wahl von Bündnispartnern, die ein notwendiger Teil der politischen Hermeneutik ist.

Die Kirchen können aber nicht nur Bündnispartner wählen, sie werden auch als Bündnispartner gewählt, ob sie wollen oder nicht. So wurde das in der zweiten Fallstudie untersuchte Amnestiebegehren kirchlicher Jugendverbände 1982 von zahlreichen nichtkirchlichen, auch politischen Organisationen unterstützt (305), womit das kirchliche Versöhnungsangebot unvermeidbar auch zu einer parteipolitischen Angelegenheit wurde.

Mit welchen Bündnispartnern die christlichen Anliegen von Befreiung und Versöhnung am besten verwirklicht werden können, wird in der sozialethischen Diskussion sehr verschieden beantwortet. Vier Beispiele:

Für den Sozialethiker G. Brakelmann ist wichtig, dass es ein Partner mit genügend Macht zur Durchsetzung der Anliegen ist: "Die richtige sozialethische Theorie muss sich mit einem Machtträger verbinden, der in der Lage ist, die verkorkste, schlechte und unmenschliche Praxis zu korrigieren. Wir müssen bei aller Ethik zugleich immer die Frage nach dem säkularen Bündnispartner

305 Kp. 4.6.1.3.

stellen." In einer säkularisierten Welt können die "möglichen Kombattanten...immer nur säkulare Weltkinder sein." (306).

Der Sozialethiker U. Duchrow sieht die Teilnahme am Kampf um treue Nachfolge ihres Herrn in Kooperation mit allen, die sich um die Befriedigung der Grundbedürfnisse der Menschen mühen (diese Kooperationspartner der Kirche kann man als fünfte Sozialgestalt im Volk Gottes verstehen)."(307)

Für die Theologie der Befreiung muss das Volk der Bündnispartner sein. Das Volk, d.h. die unterdrückten Massen der Dritten Welt, die Armen, die Machtlosen, die Laien müssen Subjekt der Geschichte sein (308). Diese Sicht kommt tendenziell auch in der politischen Theologie des ÖRK zum Ausdruck. So heisst es im Schlussbericht zur sechsten Vollversammlung des ÖRK in Vancouver: " Wir sind aufgerufen, mit denen solidarisch zu sein, die für die Macht des Volkes kämpfen, um durch die legitime Ausübung von Macht eine stärker partizipatorische Gesellschaft zu entwickeln." (309).

Der Sozialethiker A. Rich kann nicht das Volk als Subjekt der Geschichte als hauptsächlichen Bündnispartner sehen. Obwohl im Religiösen Sozialismus, dem er sich verpflichtet weiss, das "idealisierte Proletariat zum Träger dessen erklärt wurde, was Gott mit dem Kommen seines Reiches will", gibt es für ihn "keine geschichtliche Grösse, die mit diesem Absolutheitszeichen versehen werden könnte. Das trennt mich auch von der Theologie der Befreiung...das würde nur dazu führen, Geschichtliches Absolut zu setzen und damit letzten Endes totalitären Strebungen Vorschub zu leisten. Ich sehe nur den Weg, um das ethisch richtige in die Tat umzusetzen, als Kirche, als Gemeinde in der säkularen Welt von Fall zu Fall Gruppierungen zu suchen, die in der Lage sind, die ethischen Aufforderungen zu realisieren und gegebenenfalls in

---

306 Fragen der Wirtschaftsethik. Dokumentation des Kolloquiums des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD vom 9.5.1985 zur Wirtschaftsethik von Arthur Rich, Bochum 1985, 20f.

307 U. Duchrow, 1986, 220.

308 Der Begriff des Volkes in der Theologie der Befreiung z. B. im Verhältnis zum marxistischen Proletariat, zum christlichen Volk Gottes und zur Volkskirche, ist komplex. Vergl. z. B. F. Castillo: Theologie aus der Praxis des Volkes, München 1978, 190ff; L. Bopp, 1985, 206ff.

309 Bericht aus Vancouver 1983,113. Die OeRK-Studie "Oekumenische Ueberlegungen zu Fragen politischer Ethik" von 1981 setzt sich ausführlich mit der Frage der "Partizipation des Volkes in der Politik" auseinander (in: K. Srisang, 1983, 14-44, bes. 34ff); vergl. Kp. 6.1.2.3.

entsprechende Gesetze umzugiessen." (310) Aufgrund der bisherigen Ueberlegungen unserer Untersuchung ergeben sich fünf Aspekte zur Frage der Bündnispartner:

a) In unserem ersten Kriterium heisst es, jeder Mensch sei zum Dienst der Versöhnung an seinem Ort gerufen und ermächtigt. Wegen der Unverfügbarkeit des Heiligen Geistes (311) kann keine Gruppierung grundsätzlich und ein für allemal als Bündnispartner ausgeschlossen werden. Deshalb ist es nötig, mögliche Bündnispartner von Fall zu Fall zu wählen, wie A. Rich vorschlägt. Massstab muss sein, ob sie das christliche Verständnis von Macht, Befreiung und Versöhnung teilen können, zumindest in dem Konfliktfall, in dem es um ein Bündnis geht.

b) Bündnispartner zu wählen heisst aber immer zugleich Kompromisse zu schliessen, da zu jedem Partner kleine oder grössere Zieldifferenzen bestehen. Dabei sind die ethischen Leitlinien der Kompromissbildung zu beachten (312).

c) Dass die Kirche ihre Bündnispartner überhaupt wählen kann, setzt voraus, dass sie strukturell und politisch so unabhängig wie möglich sein muss. Die Kirche hat nicht nur Macht, auf sie wirkt auch Macht von aussen, weil sie in das komplexe wirtschaftliche, politische, soziale und gesellschaftliche Machtgefüge eingebunden ist (313). Dabei besteht immer wieder die Gefahr, dass sich die Kirche unter Druck setzen lässt, jene als Bündnispartner zu wählen, die auf die Kirche Macht ausüben. Für eine Machtausübung im Dienst von Befreiung und Versöhnung ist es nötig, dass sich die Kirche gegenüber solchem Druck möglichst grosse Unabhängigkeit bewahrt.

d) Entscheidend ist nicht nur, welcher Bündnispartner, sondern zu welchem Zeitpunkt ein Bündnispartner gewählt wird (314). Damit die christliche Ausrichtung und Motivation des Handelns Gestalt

---

310 Fragen der Wirtschaftsethik, Bochum 1985, 22f.

311 Kp. 5.3.1.4.

312 Kp. 6.1.3.3.

313 Für Frankreich ist dies untersucht in der kritischen Analyse durch die protestantische Kirche Frankreichs 1971, die damals heftige Diskussionen ausgelöst hat: Kirche und Macht. Studientext einer Kommission des protestantischen Kirchenbundes von Frankreich, Deutsch in: Junge Kirche Nr. 3/1972, Sonderdruck, bes. 17-23. Aus sozialethischer Sicht possitiv gewürdigt von W. Huber in: Y. Spiegel (Hrsg.): Kirche und Klassenbindung, Frankfurt 1974, 201-203, ebenso von W. Kreck: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975, 274f.

314 Vergl. Kp. 5.4.2, 20. Kriterium.

gewinnen kann, kann es nötig sein, zu Beginn eines kirchlichen Einsatzes noch auf eine Zusammenarbeit mit säkularen Gruppierungen zu verzichten, wie das von den kirchlichen Jugendverbänden in der Amnestiefrage getan wurde. Eine momentane oder auch eine längere Zeit gültige Verweigerung der Zusammenarbeit mit einer säkularen Gruppierung kann im Dienst der Versöhnung nötig sein.

e) Diese Verweigerung der Zusammenarbeit kann sogar gegenüber Kirchen respektive Teilen von Kirchen nötig sein. Wo Kirchen zu eng an eine unterdrückende Macht gebunden sind, muss der Dienst der Versöhnung von Christen unter Umständen ausserhalb dieser Kirchen und gegen sie erfolgen. Kirche ereignet sich dann ausserhalb der Kirche (315).

6.3.1.4 Ohnmacht

Tönt das bisher zur Macht gesagte nun nicht doch nach Machtpolitik? Besteht die Macht Gottes nicht gerade in seiner Ohnmacht und Schwachheit, die aber stärker ist als alle menschliche Macht (1.Kor. 1,18.25)? Wie soll die Kirche mit Ohnmacht umgehen?

Verschiedene Formen von Ohnmacht sind zu unterscheiden. Drei Arten von Ohnmacht gilt es zu überwinden:

a) Ohnmacht der Armen. Sowenig die Seligpreisung der Armen (Lk. 6,20,) eine Rechtfertigung der Armut bedeutet, sowenig kann die durch die Macht von Reichen aufgezwungene und von den Armen nicht selbst gewählte Ohnmacht theologisch gerechtfertigt werden (316). Diese Form der Ohnmacht gilt es mit aller Kraft zu überwinden. "Man war sich einig, dass die Kirchen dem Volk helfen sollten, ihre Ohnmacht zu überwinden", heisst es in den ökumenischen Ueberlegungen zu Fragen politischer Ethik des OeRK (317). Im Lobgesang der Maria werden nicht nur "Mächtige von den Thronen gestossen", sondern auch "Niedrige erhöht" (Lk. 1,52).

b) Ohnmacht der Machtträger. Es gibt auch eine Ohnmacht der Machtträger, von der jeder Politiker, Unternehmer oder Kirchenpräsident zu berichten weiss: Das Eingebundensein in Sachzwänge, Rollenzwänge oder Eigengesetzlichkeiten. Besonders bei demokratisch gewählten Machtträgern sollte diese Ohnmacht abgebaut werden, weil sonst die Demokratie hohl wird. Regierende zu wählen, die nur verwalten, nicht regieren können, schwächt die Demokratie. Eine gewisse Ohnmacht der Machtträger im Sinne ihrer Abhängigkeit vom Volk, d.h. von denen, die ihnen Macht verliehen haben, entspricht hingegen demokratischer Machtkontrolle.

---

315 Dazu die theologische Definition von Kirche Kp. 1.3.3.3.

316 Zum Begriff der Armen vergl. Kp. 5.2.2.2.

317 K. Srisang, 1983, 29.

c) Selbstverschuldete Ohnmacht. Die Ohnmacht zum Beispiel der Kirchen kann selbstverschuldet sein: durch mangelnde Glaubwürdigkeit und Ueberzeugungskraft ihres Dienstes in der Welt, durch konfessionelle Spaltungen und mangelnde Einheit, weil ihre Kräfte durch innerkirchliche Konflikte absorbiert sind, weil sie für den Dienst der Versöhnung zuwenig Versöhnungsstrukturen und Strategien entwickelt haben, mit denen ihre Mittel am Wirkungsvollsten eingesetzt sind.

Neben diesen drei Arten von Ohnmacht, die es zu überwinden gilt, gibt es drei Arten, die zu fördern sind (318).

d) Selbstgewählte Ohnmacht durch Machtverzicht. Wo Macht oder Gegenmacht Gewalt und Unterdrückung erzeugen, ist der Weg des Evangeliums der Machtverzicht. Dieser ist eine Ohnmacht als Folge der Treue zum Auftrag. Es ist die selbstgewählte Ohnmacht des Gekreuzigten gegenüber Pilatus, die zugleich die von Pilatus augezwungene Ohnmacht des Armen ist. Insofern die Kirche Kreuzkirche wird, wird sie auch ohnmächtige Kirche. Die Ohnmacht ist aber nicht per se positiv, sondern nur insofern, als sie in gewissen Situationen notwendige Folge der Treue zum Versöhnungsauftrag ist. Versöhnung geschieht nicht dank, sondern trotz der Ohnmacht.

e) Selbstgewählte Ohnmacht durch Hingabe. Hingabe (319) als zentraler Teil des Versöhnungsdienstes heisst schwächer werden, damit andere stärker werden. Gewandelte Macht wird an Jesus Christus daran sichtbar, dass er mit jeder Heilung auf Kosten seiner eigenen Kraft andere stärker, sich selber schwächer machte. Der Weg der Hingabe führt zur Ohnmacht: sterben, um zu Leben. Insofern kann Ohnmacht zur Lebensmacht werden. Gemäss Johannes bezeichnet Jesus seine Hingabe selbst als Macht: "Ich habe Macht (exousia), mein Leben hinzugeben." (Joh.10,18)

f) Die Machtmittel der Ohnmächtigen. Eine alte taoistische Weisheit besagt, dass das Wasser, das weichste aller Materialien, die Oberfläche der Erde geformt hat. Wenn das Neue Testament von der Schwäche Gottes als seiner Stärke spricht (1.Kor. 1,18.25) und die Armen selig preist, heisst das für kirchliches Handeln, jene Machtmittel zu wählen, die auch die Mittel der Armen und Schwachen sind (320): Einheit, Solidarität, Hingabe, auf Gott und auf-

---

318 Solche Ohnmacht ist mit dem 16. Kriterium in Kp. 5.4.2 "Ohnmacht aushalten" gemeint.

319 Vergl. Kp. 5.2.3.5 und 6.2.8.

320 Beispiele dazu aus der Dritten Welt finden sich bei: G. Huizer: The Potential of the Weak facing Global Power Structures, in: D. Mattijsen (Hrsg.): Church, Society and Change. Politics and strategies towards a just, participatory and

einander angewiesen sein, Ausdauer, Würde (aus dem Glauben heraus, dass man gerade als "niedrig Geborene" von Gott "erwählt" und "berufen" ist. 1.Kor. 1,26-30).

Die sechs Arten von Ohnmacht zeigen, dass zwischen zu fördernder und zu überwindender Ohnmacht unterschieden werden muss. Zu oft in der Kirchengeschichte wurde mit einer generell positiven Rede von Ohnmacht die zu bekämpfende Ohnmacht theologisch gerechtfertigt!

6.3.2 Gegenmacht und Parteinahme

Wir haben Strategie als richtige Abfolge von Ereignissen zur Erreichung eines Zieles definiert. Auf der Suche nach einer kirchlichen Strategie zur Förderung von Befreiung und Versöhnung stellt sich neben der Frage nach Macht und Ohnmacht auch das Problem, ob und wann die Bildung von Gegenmacht unterstützt werden soll. Um diese Frage beantworten zu können, ist spätestens hier ein Hinweis auf verschiedene Konflikttypen nötig.

6.3.2.1 Konfliktarten

Um Strategien zur Konfliktminderung zu erforschen, werden in der Konflikttheorie immer wieder Versuche zu Konfligttypologien unternommen (321). Wie bei den Kompromissarten (322) können auch verschiedene Konfliktarten und -ebenen unterschieden werden.

Nach den Konfliktebenen lassen sich intrapersonale (divergierende Tendenzen in derselben Person), interpersonale (divergierende Tendenzen zwischen Personen), soziale (divergierende Tendenzen zwischen Gruppen), nationale und internationale Konflikte unterscheiden. Nach Dauer und Dynamik können begrenzte und ausrufernde, eskalierende und stagnierende, kurze und lange Konflikte unterschieden werden. Nach der Grundsätzlichkeit einer Differenz können Interessenkonflikte (Grundkonsens vorhanden) und Wertkonflikte (Grundkonsens nicht vorhanden) unterschieden werden (323), ebenso kompromissfähige und nicht kompromissfähige Konflikte (nicht kompromissfähig sind zum Beispiel sogenannt totalitäre Konflikte, bei denen der Aggressor von Anfang an das Ziel

---

sustainable society. Ecumenical Research Exchange Nr.330, Amsterdam 1985.

321 Vergl. W. Huber: Art. Konflikt/Konflikttheorie, ESL, Sp. 743-745; D. Frei (Hrsg.): Theorien der internationalen Beziehungen, München 1977, 2. Aufl.

322 Vergl. Kp. 6.1.3.1.

323 A. Bopp-Schmehl, 1977, 34.

hat, den Gegner zu vernichten). Nach ethischen Gesichtspunkten gibt es Konflikte, in denen beide Konfliktparteien, nur eine Partei oder keine Partei ethisch legitime Ziele verfolgen und entsprechende Mittel einsetzen.

Nach dem gesellschaftlichen Faktor, um den sich der Konflikt dreht, können ökonomische (Verteilungs-), kulturelle, religiöse, ideologische, politische und militärische Konflikte genannt werden. Nach der "klassenmässigen, sozialpolitischen Natur" unterscheiden zum Beispiel marxistische Konflikttypologien Konflikte zwischen einer Unterdrückten und einer unterdrückenden Nation, zwischen zwei unterdrückenden Nationen und solche zwischen zwei gleichberechtigten Nationen (324). (Typologien, die Konflikte als Klassenkonflikte beschreiben, sind auch ausserhalb marxistischer Argumentation verbreitet.) Wenn man nach Gewinn und Verlust der Konfliktpartner fragt, können Nullsummen- von Nicht-Nullsummenkonflikten unterschieden werden. Bei Nullsummenkonflikten sind die Interessen so diametral entgegengesetzt, dass der Gewinn der einen Seite dem Verlust der anderen Seite entspricht. Im Nicht-Nullsummenkonflikt (positiv-sum-conflict) können beide Seiten mit einem Kompromiss einen Vorteil erhalten (325).

Im Zusammenhang mit der Machtfrage ist besonders J. Galtung's Unterscheidung von symmetrischen und asymmetrischen Konflikten bedeutsam (326). Symmetrische Konflikte sind solche zwischen zwei Konfliktpartnern auf gleicher Stufe, also mit etwa gleichviel Macht, von derselben Art (zum Beispiel Nationen) und denselben Machtmitteln. Ein asymmetrischer Konflikt entsteht zwischen ungleichen Parteien, die auf verschiedenen Stufen stehen, nicht die gleichen Mittel haben oder sogar unterschiedlicher Art sind (zum Beispiel Staat und soziale Bewegung). Die meisten Konfliktkonstellationen sind asymmetrisch.

Für die Regelung von Konflikten gibt es nach J. Galtung nun zwei Möglichkeiten: Die assoziative Strategie (327) sucht Streitende möglichst eng zu verbinden (Integration), sei es durch Förderung der Aehnlichkeiten oder der Abhängigkeiten und Interdependenzen. Die Verhandlung ist die geläufigste assoziative Technik. Die dis-

---

324 W. Gantmann: Typen internationaler Konflikte, in: D. Frei, 1977, 112-120 (113).

325 A. Rappoport: Nullsummen-Konflikte und Nicht-Nullsummenkonflikte, in: D. Frei, 1977, 190-194.

326 J. Galtung: Theorien des Friedens, in: Krieg oder Frieden? Wie lösen wir in Zukunft die politischen Konflikte? München 1970, 133-148.

327 Ebd., 141f.

soziative (328) dagegen sucht Streitende auseinander zu halten und zu trennen (Isolation). Galtung nennt als zwei soziale Trennungstechniken die Vergrösserung der sozialen Distanz durch Förderung der Unterschiede und die institutionalisierte Kontrolle durch Bestrafung der Kontaktsuchenden. Militärische Verteidigung wendet dissoziative Techniken an.

Galtungs erste Konfliktregel heisst nun: bei symmetrischen Konflikten sollten assoziative Strategien angewandt werden.

Die zweite Konfliktregel heisst: Bei asymmetrischen Konflikten ist eine Zwei-Phasen-Strategie notwendig: zunächst eine dissoziative Phase (deren Ziel es sein muss, den schwächeren Partner durch Unabhängigkeit vom Mächtigeren zu stärken), bis der Konflikt symmetrisch ist, dann nach Regel eins eine assoziative Phase.

Die zwei Phasen der zweiten Konfliktregel sind am Arbeitskonflikt zu beobachten: Das assoziative schweizerische Friedensabkommen (329) war erst möglich, nachdem die Gewerkschaften eine den Arbeitgeberverbänden vergleichbare Macht besassen, die sie teilweise durch dissoziatives Verhalten erkämpft hatten.

Die Darstellung der Verschiedenartigkeit von Konflikten soll der Einsicht dienen: "Für verschiedene Konflikte sollte man nicht dieselbe Medizin verwenden." (330) Für die kirchliche Versöhnungsstrategie können daraus vier Regeln formuliert werden.

1. Eine kirchliche Versöhnungstrategie setzt eine Analyse der Art des Konflikts, auf den reagiert werden soll, voraus. Insbesondere die Macht der Konfliktparteien ist zu analysieren.

2. Eine kirchliche Versöhnungstrategie muss der Vielfalt der Konfliktarten entsprechend verschiedene oder gar gegensätzliche Wege wählen, manchmal eher kooperativer, manchmal mehr konfrontativer Art.

3. Bei symmetrischen Konflikten sollen die Kirchen zum Beispiel durch Vermittlungs-, Dialog- und Kompromissangebote die Annäherung der Konfliktparteien fördern. Bei asymmetrischen Konflikten müssen die kirchlichen Bemühungen zunächst oder auch zugleich in der Parteinahme für den Schwächeren bestehen (sofern dessen Ziele ethisch gerechtfertigt und zu unterstützen sind), bis ein Macht-

---

328 Ebd., 137ff.
329 Vergl. Kp. 2.1.3.2.
330 J. Galtung, 1970, 145.

gleichgewicht in Sicht ist (331). Die Unterstützung von Gegenmachtbildung kann dazu notwendig sein. Erst in einem zweiten Schritt ist dann neutrale Vermittlung möglich und gerechtfertigt.

4. Für einen ethisch verantwortbaren Kompromiss ist ein annäherungsweises Machtgleichgewicht nötig oder der Kompromiss muss dieses fördern. Wenn das Machtungleichgewicht vergrössert wird, handelt es sich um einen Scheinkompromiss (332).

6.3.2.2 Gegenmacht

Nach J. Galtung's zwei Konfliktregeln ist Gegenmachtbildung bei asymmetrischen Konflikten notwendig. Eine Gegenmacht ist eine politische, soziale, wirtschaftliche oder religiöse Gruppe oder Organisation, die soviel Macht besitzt, um die Macht einer anderen, etwa gleich starken Gruppe (oder mehrerer Gruppen) aufzuwiegen und in Schach zu halten (333). So verstehen sich zum Beispiel Gewerkschaften als Gegenmacht zu den Arbeitgebern.

Wenn wir im Folgenden von Gegenmacht sprechen, meinen wir gewaltfreie Gegenmacht. Sie ist von "Gegengewalt" zu unterscheiden. Gegengewalt bezeichnet den von politischen und sozialen Gruppen angewendeten gewaltsamen Widerstand. Er wird von diesen Gruppen als notwendige Reaktion auf die von der bekämpften Ordnung ausgehende Gewalt gerechtfertigt (334).

Ziel der Bildung einer Gegenmacht ist die "partizipative Kooperation" zwischen verschiedenen legitimen und doch in Konflikt miteinander stehenden Interessen (335). So setzt zum Beispiel Mitbestimmung voraus, dass eine Gegenmacht zur Macht überhaupt vorhanden ist.

Gegenmachtbildung ist nicht identisch mit Klassenkampf, dem es um die Ueberwindung und Beseitigung einer unterdrückerischen Macht geht. Bei Kirchen der Dritten Welt mit ihrer "Option für die Armen", die die Position der Ohnmächtigen zu stärken sucht, kann aber oft keine scharfe Trennlinie zwischen Gegenmachtbildung und Klassenkampf gezogen werden. Der Begriff Klassenkampf wird in der

---

331 Bewusst zurückhaltend formuliert, denn ein wirkliches Machtgleichgewicht ist selten herzustellen.

332 Vergl. Kp. 6.1.3.3, 5. Kompromissleitlinie; auch A. Bopp-Schmehl, 1977,47.

333 So R. Beck: Sachwörterbuch der Politik, Stuttgart 1977, 173.

334 So T. Rendtorff: Politische Ethik und Christentum, München 1978, 49ff (in Auseinandersetzung mit dem Terrorismus).

335 Vergl. Kp. 2.3.5.3 und A. Rich: Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973, 71ff.

Theologie der Befreiung zudem sehr unterschiedlich verwendet. Während er für die einen im streng marxistischen Sinn gebraucht wird, will für andere die Theologie der Befreiung "aus dem Begriff vom Klassenkampf weder ein dogmatisches Prinzip noch ein ontologisches Prinzip der Konfliktivität als Wesen der Geschichte machen. Klassenkampf bezeichnet eine konkrete Situation, welche sich ständig ändert und deshalb immer neuer Konjunkturanalyse bedarf." (336)

Die Unterstützung von Gegenmachtbildung durch Kirchen und kirchliche Gruppen hat besonders seit der Mitte des 19.Jahrhunderts im Zusammenhang mit dem Aufkommen des Kapitalismus und der Industrialisierung eine vielfältige Tradition, auch wenn sich die offiziellen Kirchenleitungen im 19. Jahrhundert nicht auf die Seite der Arbeiter gestellt haben. Gegenmachtbildung wurde zum Beispiel unterstützt im englischen Sozialchristentum, im französischen Sozialkatholizismus, im schweizerischen Religiösen Sozialismus und im amerikanischen Social Gospel (337).

Stellvertretend für diese theologischen und kirchlichen Bewegungen sei der amerikanische Sozialethiker und späte Vertreter des Social Gospel J.C. Bennett zitiert, der in den 30er Jahren von den Kirchen die Unterstützung der aufkommenden amerikanischen Gewerkschaftsbewegung forderte und 30 Jahre später schrieb:

"Heute würde ich das eine oder andere anders sagen, aber ich halte doch am Grundsatz fest, dass ein wichtiger Aspekt der christlichen sozialen Verantwortung darin besteht, die Opfer der sozialen Ungerechtigkeit politisch zu organisieren, so dass sie ihre Macht zur Aenderung der Verhältnisse einsetzen können...wir müssen Wege finden, damit die Kirchen helfen können, sowohl politischen Druck zu organisieren wie auch diesen als Teil einer breiteren Ueberzeugungsstrategie einzusetzen - oft als Gewissensbildung innerhalb der Kirche." (338)

Auch K. Barth schreibt in seiner Kirchlichen Dogmatik im Zusammenhang mit der Ausbeutung und Humanisierung der Arbeit, das Gebot Gottes bedeute "Aufruf zur Gegenbewegung". Die Christenheit

---

336 So F. Castillo: Die Kirche im Klassenkampf, in: ders., 1978, 51-59 (57).

337 Vergl. H.H. Schrey: Art. Social Gospel, RGG[3], Bd. VII, Sp. 112f und ESL, Sp. 1140.

338 J.C. Bennett: : The Church and Power Conflicts, in: Christianity and Crisis, Nr. 22/1965, auch in: P. Jersild/ D. Johnson (Hrsg.): Moral Issues and Christian Response, New York 1971, 37-43 (37), Uebersetzung aus dem Englischen:CS.

habe sich "'links' zu halten", dass heisst die Sache der Benachteiligten zu ihrer eigenen zu machen (339).

Ganz ähnlich wie bei J.C. Bennettt heisst es heute in der politischen Ethik des OeRK: "Die Macht des Volkes ist ein notwendiges Mittel zur Verwirklichung der Gerechtikgkeit... Durch Vereinigung ihrer Kräft können die Machtlosen eine bedeutende politische Macht werden...Man war sich einig, dass auch die Kirchen der Bevölkerung helfen sollten, ihre Ohnmacht zu überwinden."(340)

Wiederum ganz ähnlich lautet die offizielle Haltung der katholischen Kirche in Lateinamerika, wie sie an der Generalkonferenz der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla 1979 beschlossen wurde: "Wir unterstützen die Bestrebungen der Arbeiter und Landarbeiter, die als freie und verantwortliche Menschen behandelt werden wollen, die dazu berufen sind, an den Entscheidungen mitzuwirken, die ihr Leben und ihre Zukunft betreffen ...Wir verteidigen ihr Grundrecht, 'in Freiheit Organisationen zur Verteidigung und Förderung des Gemeinwohls zu gründen' (Johannes Paul II.)"(341).

6.3.2.3 Parteinahme

Parteinahme gehört seit der biblisch bezeugten Parteinahme Gottes für sein Volk und der Parteinahme Jesu für die Schwachen zentral zum christlichen Versöhnungsverständnis (342). Die bisherigen Ergebnisse zu Macht und Gegenmacht verdeutlichen, dass zur kirchlichen Aufgabe der befreienden Versöhnung neben der Vermittlung unabdingbar diese in Gottes Handeln begründete Parteinahme dazu gehört.

Nach neutestamentlichen Zeugnis gilt es, für die Armen, Schwachen, Abhängigen und Unfreien Partei zu ergreifen, aber auch für die Glaubenden, welcher Klasse sie auch angehören, und für die Sünder (zum Beispiel den als Ausbeuter betrachteten Levi), um sie zu retten. Letztlich geht es immer darum, für Gottes Willen und gegen das Böse Partei zu nehmen.

---

339 K. Barth: KD III/4,625.

340 Oekumenische Ueberlegungen zu Fragen politischer Ethik. Bericht der Zypern-Konsultation 1981, in: K. Srisang, 1983, 30f.

341 Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, Stimmen der Weltkirche Nr. 8, Bonn 1979, 331.

342 Vergl. bes. Kp. 5.2.2.2.

Obwohl in der Bibel ein sehr deutlicher Zug zu den Armen hin besteht, ist Gottes Parteinahme nicht wie eine erstarrte Ideologie ein für allemal an eine bestimmte Klasse gebunden, sondern bindet sich aus Liebe und Erbarmen je neu an die Ausgeschlossenen und Ohnmächtigen, also all die, je neu zu Armen werden. Die ihm am Fernsten Stehenden will Gott retten.

Für die Kirche geht es darum, dass sie in Gesellschaft und Politik "von der Parteinahme Gottes Zeugnis ablegt" (343). Widerspricht diese Parteinahme aber nicht der Volkskirche als einer "Kirche für alle" (344)? Besonders von der politisch liberalen Seite wird immer wieder die Ausgewogenheit der Kirche gefordert: "Die FDP setzt sich für die Erhaltung der Landeskirchen als Volkskirchen ein. Sie sollen für alle ihre Mitglieder sprechen und nicht einseitig 'Partei' ergreifen in Konkurrenz zu den politischen Parteien." (345)

Ausgewogenheit ist kein biblisches Kriterium. Das Kriterium für kirchliches Versöhnungshandeln muss aber die Schriftgemässheit sein. Eine "Kirche für alle", die nicht als "Kirche für andere" Partei für die Schwachen - dazu gehört heute auch die Natur (346) - ergreift, gibt sich selbst auf. Volkskirche kann vom Evangelium her nicht heissen, Kirche des Volkes im Sinne einer durch den Pluralismus der Volksmeinungen lahmgelegten Kirche zu sein (347). Volkskirche heisst Kirche für das Volk (348) im Sinne der Parteinahme für die Armen im Volk Gottes. Ausgewogenheit genügt weder zur Förderung der Gerechtigkeit (349) noch zur Förderung der Versöhnung (350).

---

343 W. Huber: Parteinehmen für Gerechtigkeit, in: ders.: Folgen christlicher Freiheit, Neukirchen 1983, 239-248 (242). Vergl. auch A. Nolan: Partei ergreifen. Müssen Christen immer Friedensstifter sein? Hrsg. von der Deutschen und Schweiz. Kommission Justitia et Pax, Bonn/Bern 1985.

344 Vergl. Kp. 1.3.3.4.

345 Parteiprogramm der Freisinnig-Demokratischen Partei des Kantons Zürich von 1985, Abschnitt Kirche und Politik.

346 Vergl. Ch. Stückelberger: Kirchliche Vermittlung oder Parteinahme in Umweltkonflikten? in: Kirchenblatt für die reformierte Schweiz Nr. 18/1985, 290-293.

347 Dies schliesst den Gebrauch des Ausdruckes "Kirche des Volkes" im Sinne des "Hinhörens auf das Volk" und der "Kirche mit dem Volk", wie er in der Befreiungstheologie gebraucht wird (L. Boff 1985, 234), nicht aus.

348 So K. Barth: KD III/4, 559.

349 Vergl. Kp. 5.2.2.4.

350 Wie J. Galtungs Lösung für asymmetrische Konflikte zeigt.

Die Universalität der Kirche für alle und die Parteinahme schliessen sich allerdings nicht aus. Sie sind nur zwei Schritte in derselben Versöhnungsstrategie, so wie bei asymmetrischen Konflikten auf die dissoziative Phase eine assoziative Phase folgen muss. "Universalität und Parteinahme sind in dieser geschichtlichen Verschränkung keine Gegensätze." (351) Parteinahme ist nur legitim, wenn sie das universale Ziel der Versöhnung nicht aus den Augen verliert.

Die Verschränkung von Universalität und Parteinahme hat besonders bei Machtwechseln in Ländern der Dritten Welt aktuelle Bedeutung. So fragt W. Lienemann zu Recht: "Die geforderte Parteilichkeit der Wahrheit im Dienste des Volkes kann zur Selbstlegitimation der eigenen Partei und später der jeweiligen Sieger werden. Was geschieht, wenn es den Armen gelingt, ihre Macht zu entfalten und selbst die Herrschaft zu erlangen?" (352).

So steht Parteinahme auch nicht notwendigerweise im Gegensatz zum universalen Anspruch der Volkskirche. Wenn es ein unvereinbarer Gegensatz wäre, müsste aus Treue zum Evangelium eher die Volkskirche als die Parteinahme aufgegeben werden. Nur ist die Botschaft der Parteinahme für die einen in der Volkskirche, zum Beispiel die Benachteiligten, eine befreiende Botschaft, für andere, zum Beispiel die Privilegierten, zunächst eine richtende, (letztlich aber auch eine befreiende) Wahrheit (353). Parteinahme ist Ausdruck des "Orts- und Herrschaftswechsels" von der Seite der Bevorteilten zur Seite der Benachteiligten (354). Die Volkskirche kann nur Kirche Jesu Christi bleiben, wenn sie die Spannungen, die ein solcher Herrschaftswechsel auslöst, aushält. Dadurch ausgelöste innerkirchliche Konflikte sind für die Glaubwürdigkeit der Volkskirche gerade zu konstitutiv.

Eine "Kirche der Parteinahme" ist auch kein Gegensatz zu einer "Kirche der Rechtfertigung", als die sich besonders die evangelische Kirche versteht. Rechtfertigung geschieht nicht an Gottes Parteinahme und Gericht vorbei, sondern durch sie hindurch. Der genannte Ortswechsel und die Parteinahme sind Folge der Rechtfertigung.

Bei aller Betonung der Parteinahme ist aber doch auch auf den Unterschied zwischen Parteinahme und Parteilichkeit hinzuweisen

---

351 J. Moltmann, 1975, 378 (373-378: Katholizität und Parteinahme).

352 W. Lienemann: Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, ZEE Nr. 3/1985, 287-305 (299).

353 Kp. 5.2.2.12.

354 U. Duchrow, 1986, 216ff.

(355). Parteinahme heisst nicht, dass die Kirche zu einer Partei wird oder sich mit einer Partei identifiziert. Dieses Problem ist in der zitierten freisinnig-demokratischen Stellungnahme zu Recht angesprochen. Die Kirche kann den Dienst der Versöhnung nur leisten, wenn sie aus einer möglichst grossen inneren und äusseren Unabhängigkeit allein dem Evangelium verpflichtet Partei ergreift. Darauf hat K. Barth immer wieder hingewiesen. Bei seiner oben erwähnten deutlichen Unterstützung der "Gegenbewegungen" im Arbeitskampf hat er zugleich angefügt, die Kirche solle es "wohlweislich unterlassen" sich mit diesen Gegenbewegungen voll zu identifizieren (356). Deshalb sieht er die Kirche als unabhängige "dritte Macht... Eine Kirche, die national gebunden ist oder die mit einer bestimmten Kultur oder Weltanschauung zusammengewachsen ist, oder die sich an die eine oder andere Ideologie gebunden hat, eine solche Kirche kann dem Frieden nicht dienen... Deshalb kann es ein echter Schritt auf dem guten Weg sein, wenn wieder ein Wissen darum entsteht, was eine freie Kirche heisst, frei nach allen Seiten. Es gibt keine Freiheit ohne Gehorsam, wohlverstanden Gehorsam allein gegenüber Jesus Christus." (357)

Wir fassen zusammen: Zur kirchlichen Versöhnungstrategie gehört unabdingbar die Parteinahme für die Machtlosen, die zugleich das Ziel der universalen Versöhnung nicht aus den Augen verliert. Parteinahme ist auch im Rahmen einer Volkskirche möglich, setzt aber deren möglichst grosse Unabhängigkeit, unter anderem gegenüber parteipolitischen Bindungen, voraus.

6.3.3 Dialog mit gesellschaftlichen Verantwortungsträgern

Das wohl am weitesten verbreitete und am breitesten akzeptierte Mittel der Kirchen im Einsatz für Vermittlung und Versöhnung ist der Dialog. Welchen Wert und welche Grenzen haben kirchliche Dialoge mit Konfliktparteien und mit gesellschaftlichen Verantwortungs- und Machtträgern im Rahmen einer kirchlichen Versöhnungsstrategie? Es geht dabei im folgenden nicht um die direkte zwischenmenschliche (personalethische Dimmension des Dialogs, sondern um die sozialethische.

Zur Diskussion steht der "gesellschaftliche Dialog" (358) im Sinne der öffentlichen Kommunikation über gesellschaftliche Proble-

---

355 Auch W. Huber, 1983, 243.

356 K. Barth: KD III/4, 625.

357 K. Barth: Die Kirche und der Friede, in: Junge Kirche, 1952, 161f, zit. nach M. Jacobs (Hrsg.): Die Evangelische Staatslehre, Göttingen 1979, 189f.

358 Zum Begriff vergl. Th. Vogt: Herausforderung zum Gespräch.

me, wobei uns für unseren ekklesiologischen Zusammenhang besonders der gesellschaftliche Dialog zwischen Institutionen resp. Repräsentanten von Institutionen interessiert. Diese Kommunikation bedient sich in der Regel des Mittels der rationalen Argumentation.

Besonders die internationalen ökumenischen Dialogerfahrungen zeigen aber, dass auch für den gesellschaftlichen Dialog sogenannt ganzheitlichere Kommunikationsmittel wie liturgische (zum Beispiel gemeinsame Gottesdienste), kulturelle (zum Beispiel Theater, Rollenspiel, gemeinsame Erlebnisse) und aktionsorientierte Mittel (zum Beispiel gemeinsame Symbolhandlungen und Projekte) für einen Dialogerfolg wichtig sein können. Die durch solche Mittel bewirkte Betroffenheit und gemeinsame Erfahrung kann eine Vertrauensbasis - eine Bedingung für den Dialog - schaffen und Menschen in den Dialog einbeziehen, die mit der rationalen Argumentation allein ausgeschlossen bleiben.

Dialog auf der Basis vernünftiger ethischer Argumentation, wie er hauptsächlich im Dialog der Kirchen mit gesellschaftlichen Machtträgern geführt wird, basiert (ohne Vollständigkeit) auf vier Annahmen, nämlich
- dass die vernünftige Argumentation (die sachgemäss und zugleich an Gottes Wort orientiert sein muss) eine Veränderung bewirken kann, dass also Ethik ein indirektes Machtmittel im Sinne der Macht der Vernunft ist.
- dass "Ethik als Methode der Konfliktbewältigung" (359) dienen kann,
- dass der Mensch auf den Mitmenschen angewiesen, in seiner Erkenntnis fehlbar und ergänzungsbedürftig ist (360),
- dass Konflikte zwar auch, aber nicht nur Machtkonflikte sind und deshalb nicht nur mit direkten Machtmitteln lösbar sind.

6.3.3.1 Dialog als grosskirchliches Modell

Hier aber taucht die Hauptfrage der Dialogskeptiker und -kritiker auf: Bewirkt der Dialog wirklich etwas? "Werden denn die Besitzenden gutwillig ihre Privilegien aufgeben?", fragte schon An-

---

Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen Dialog, Zürich 1970, 209ff; H. Ruh: Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen und politischen Dialog, in: Dossier Schweiz betrifft: Kirche, Bern 1972, 26ff.

359 H. Ruh: Ethik als Methode der Konfliktbewältigung, in: A. Mercier (Hrsg.): Aggression und Toleranz, Bern 1977, 69ff. Vergl. auch Kp. 2.3.7, Anm. 438.

360 Zu den theologischen und anthropologischen Grundlagen des Dialogansatzes vergl. Kp. 2.3.4.1, 6.1.3.2 sowie die gründ-

fangs unseres Jahrhunderts der Pädagoge, Ethiker und Diplomat F.W. Foerster im Abwägen zwischen Klassenkampf und konkordantem Dialog (er entschied sich für Letzteres) und der Theologe Emil Brunner schrieb 1932 im Zusammenhang mit dem Streikrecht, das er damals befürwortete: "Noch nie hat eine Klasse freiwillig auf ihre Privilegien verzichtet" (361).

Besonders seit Ende der 60er Jahre wurde die Frage in-und ausserhalb der Kirchen beinahe zu einer Bekenntnisfrage, ob der Dialog oder ob nur der öffentliche Druck eine Veränderung bewirken könne (362). Die Frage ist hier nicht schlüssig zu beantworten. Teilantworten werden sich aber aus den Dialogleitlinien (363) ergeben. Zudem ist die Antwort zum Teil abhängig von der Stellung der Kirche in der Gesellschaft. Nicht in jeder Gesellschaft kann der Dialog dasselbe bewirken. Drei Modelle sollen das verdeutlichen:

Der gesellschaftliche Dialog kann als typisch "grosskrichliches Modell" einer kirchlichen Versöhnungsstrategie bezeichnet werden. Die Unterscheidung von drei ekklesiologischen Modellen bei U. Duchrow soll helfen, den Dialog in die Vielfalt möglicher kirchlicher Strategien einzuordnen (364).

1. Das grosskirchlich-konstantinische Modell zielt auf die Zähmung der Macht mit Hilfe einer kritisch-konstruktiven Teilnahme an dieser Macht. Es geht um eine Einmischung in die Machtverhältnisse um des Nächsten willen. Der Dialog ist ein wesentliches

---

liche Darstellung bei Th. Vogt, 1970, 191ff, 215-265; auch G. Hunold: Grundformen heutigen ethischen Argumentierens. Der dialogische Problemzugang, in: HCE, Bd. 1, 53-61.

361 F.W. Foerster: Christentum und Klassenkampf, Zürich 1919 (1. Auflage 1908); E. Brunner: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932, 416.

362 Als Beispiel für viele: Kirche-Wirtschaft. Interview mit H. Ruh und P. Rutishauser, Kirchenblatt für die reformierte Schweiz, 30.3.1978, 100-102. T. Rutishauser, Pfarrer und Präsident der Antiapartheidbewegung der Schweiz: "Meine Beobachtung der verschiedenen Dialoge hat mir gezeigt, dass Firmen nur unter Druck verhandeln." Dagegen H. Ruh, als Sozialethiker beteiligt am Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft (Kp. 6.3.3.2): Wir führen den Kampf - aber mit der Waffe des Arguments, die freilich von vielen für stumpf gehalten wird, die Konfliktstrategie und öffentlichen Druck bevorzugen. Wir vertrauen der langfristigen Macht der besseren Argumente."

363 Kp. 6.3.3.4.

364 U. Duchrow, 1986, 196-213. Vergl. auch die fünf fast identischen Modelle in Kp. 1.1.

Mittel dieser Teilnahme. Die sich bietenden Einwirkungsmöglichkeiten werden zu nutzen versucht.

2. Das friedenskirchlich-urchristliche Modell sieht die weltliche Struktur konstitutiv der Macht des Todes und der Unterdrückung verfallen (Mt. 20,25). Darauf wird mit Verweigerung der Teilnahme an ungerechten Strukturen und mit dem Aufbau einer alternativen Gemeinschaft (Mt. 20,26) reagiert. Der gesellschaftliche Dialog wird eher als unnütz oder gar als Verrat betrachtet.

2. Das befreiungskirchlich-nachkonstantinische Modell versucht die beiden ersten Modelle zu verbinden durch "Kritik an der Ideologie zerstörender Machtsysteme und eine ökumenisch bekennende Kirche für das Leben aller und der ganzen Schöpfung."(365) Die Kirche wird zur bekennenden Kirche, auch in landeskirchlichen Strukturen. Der Dialog wird geführt, hat aber deutlich kritische Funktion. Als ebenso wichtig wird das Leben der (Basis-) Gemeinden auf der Seite der Armen bewertet.

6.3.3.2 Dialogpartner

Je nach Konfliktgegenstand ist der Dialogpartner ein anderer. Sehr breit angelegt war das ökumenische Dialogprogramm der evangelischen und katholischen Kirche der BRD (resp. ihrer Entwicklungsdienste) 1977-79 zu den Entwicklungsfragen (366). Der Dialog wurde je einzeln mit den vier grossen Parteien CDU, SPD, FDP, CSU, mit Unternehmern, der chemischen Industrie, dem Gewerkschaftsbund und dem Bauernverband geführt und mit einem grossen entwicklungspolitischen Kongress abgeschlossen (367). Am Dialog beteiligt waren auch "Betroffene" aus den Entwicklungsländern, die die Dialogergebnisse ihrerseits auswerteten (368). Die Partnerkirchen der Dritten Welt gehören zu den langjährigen Dialogpartnern der Kirchen und Missionen.

In innenpolitischen Konflikten wie Umwelt und Friedensfragen sind die Dialogpartner in der Regel einerseits die Regierungen und die staatlichen Behörden auf lokaler, kantonaler oder nationaler Ebene, andererseits die sozialen Bewegungen (369).

---

365 Ebd., 202.

366 H.G. Binder/P.Bocklet (Hrsg.): Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogramm der Kirchen (BRD) 1977-79, Frankfurt 1980.

367 K. von Bismarck/H. Mayer (Hrsg.): Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen, München/Mainz 1979.

368 Binder/Bocklet 1980, 17f.

369 Als Beispiel eines Dialogs der Kirchen in einem Umweltkon-

Bedeutsam in solchen Konflikten ist auch der Dialog mit der Polizei, der einerseits von der Polizei nahestehenden Kirchenvertretern wie zum Beispiel den Polizeipfarrern in der BRD (370), andererseits von eher den sozialen Bewegungen nahestehenden Kirchenvertretern wie den Umweltbeauftragten der BRD wahrgenommen werden (371). So haben K. Oeser, Umweltbeauftragter der EKD, und G. Liedke, Umweltbeauftragter der Evangelischen Landeskirche in Baden, am "Stuttgarter Gesprächsmodell" 1981-84 mitgearbeitet, in dem mit Vertretern von Polizei, Umweltverbänden, Kirche, Politik, Wirtschaft und Gewerkschaften ein Verhaltenskatalog für eine gewaltfreie Austragung von Umweltkonflikten besonders bei Demonstrationen ausgearbeitet wurde (372).

Wieder anders ist der Dialogpartner in innenpolitischen Konflikten wie der Flüchtlingfrage, wo sich ein entscheidender Teil des Dialogs zwischen Hilfswerken und der staatlichen Verwaltung abspielt.

Wohl am meisten institutionalisiert und in vielen Ländern wenig umstritten ist der Dialog Kirche-Armee durch die Armeeseelsorge.

Ganz anderer Art sind die Dialoge mit Vertretern der Wissenschaften. Hier geht es in der Regel nicht um aktuelle gesellschaftspolitische Konflikte, und dennoch ist der Dialog der Theologie mit den Natur-, Human- oder Wirtschaftswissenschaften wie auch der Dialog mit anderen Religionen und Ideologien (wie der christlich-marxistische Dialog) als wissenschaftliche Basis für eine kirchliche Versöhnungsstrategie unverzichtbar.

Die Kirchen sind in den genannten Dialogen für die säkularen Dialogpartner aber nur glaubwürdig, wenn sie auch den innerkirchlichen und zwischenkirchlichen Dialog führen.

Bei allen genannten Dialogbereichen zeigt sich, dass je nach Gesprächspartner dieser Dialog auf ganz verschiedenen kirchlichen Ebenen geführt wird.

---

flikt vergl. die Auseinandersetzungen um den Frankfurter Flughafen 1980-82. Literatur oben Kp. 1.1.

370 Vergl. H. Möllers: Ethik im Beruf. Entwurf einer berufsethischen Theorie für die Polizei, Münster 1979, bes. 103ff.

371 Zum Dialog Kirche-Polizei vergl. auch Kp. 3.4.

372 Ergebnisse in: Stuttgarter Gespräche. Ueberlegungen zur Austragung von Umweltkonflikten, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für Umweltfragen, Bonn 1984.

6.3.3.3 Dialogebenen

Auf welchen Ebenen der gesellschaftliche Dialog stattfinden kann oder muss, soll nun am Beispiel des Dialogs Kirche-Wirtschaft in der Schweiz in den vergangenen zwanzig Jahren gezeigt werden. Der Dialog Kirche-Wirschaft eignet sich als Beispiel deshalb gut,

- weil er durch den Nord-Süd-Konflikt und die kirchliche Entwicklungshilfe eines der dominantesten Themen kirchlicher Verantwortung in der Gesellschaft betrifft,
- weil Dialogversuche über eine lange Periode stattgefunden haben,
- weil ganz unterschiedliche kirchlichen Ebenen beteiligt waren und sind.

Die Dialoge werden zuerst in der historischen Entwicklung beschrieben. Anschliessend werden die Dialogebenen systematisch in einer Tabelle zusammengefasst. Vollständigkeit ist in diesem Rahmen nicht möglich und für unsere Fragestellung auch nicht nötig.

Historische Entwicklung:

Der Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft über die weltweite Entwicklung kam in der Mitte des ersten Entwicklungsjahrzehnts durch die "Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft" des OeRK in Genf 1966 richtig in Gang (373). Besonders die Konferenzergebnisse der Sektion 2 zu "Wirtschaftliche Entwicklung in weltweiter Sicht" (374) riefen nach einer Auseinandersetzung mit den wirtschaftlich Verantwortlichen.

Schon ab 1967 kamen Konferenzen des OeRK mit der (ursprünglich katholischen, dann ökumenischen) "Internationalen Vereinigung christlicher Unternehmer" Uniapac zustande (375). Die Uniapac lädt seit 1975 alle zwei Jahre - auf europäischer Ebene - zu einem Dialog zwischen Kirchenleitungen europäischer Kirchen und Unternehmern transnationaler Firmen ein. Die Gespräche finden zumeist im Ausbildungszentrum Wolfsberg der Schweizerischen Bankgesellschaft statt.

---

373 Schon die "Weltkonferenz für praktisches Christentum" in Stockholm 1925 hatte eine ähnlich stimulierende Wirkung.

374 Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1966, 109-150.

375 Einen Ueberblick über diese Zusammenarbeit gibt der Uniapac-Präsident L. de Rosen: The World of Business and the Church, in: Church and Society. Ecumenical Review Nr. 1/1985, 47-52.

1968 folgte die vierte Vollversammlung des OeRK in Uppsala, die noch deutlicher als die Konferenz von 1966 Kritik am Verhalten der Industrie in der Dritten Welt übte. Zudem wurde das Antirassismusprogramm des OeRK beschlossen. Damit kamen die Diskussionen besonders um Südafrika sowie die Frage von Dialog oder Boykott voll in Gang.

1968 wurde in der Schweiz auf Anregung von Theologen (376) die "Erklärung von Bern" gegründet mit dem Ziel der entwicklungspolitischen Information und der Selbstverpflichtung ihrer Mitglieder, 3 % ihres Einkommens für Entwicklungshilfe und Information einzusetzen.

Gleichsam als schweizerische Antwortauf die vom OeRK befürwortete und praktizierte Gegenmachtstrategie wählten die Kirchen in der Schweiz vorwiegend die Dialog- und Kooperationsstrategie:

1969 gründeten der Schweizerische Evangelische Missionsrat und der Schweizerische Katholische Missionsrat gemeinsam die Arbeitsgemeinschaft "Interkonfessionelle Aktion Solidarität Dritte Welt" (SDW). Damit wollten die Missionen "einen Dialog mit den Unternehmungen der Wirtschaft in Gang bringen, der es erlaubt, die Bestrebungen der Mission und ihre entwicklungspolitischen Erfahrungen den Kreisen der Wirtschaft nahe zu bringen. Dann sollten aber auch die Wirtschaftsunternehmungen zur finanziellen Beteiligung an den Entwicklungsprojekten der Missionsgesellschaften ermuntert werden."(377)

1970 folgte die für die kirchliche Entwicklungspolitik der Schweiz richtungweisende "Interkonfessionelle Konferenz Schweiz-Dritte Welt" in Bern (378). Sie bezweckte unter anderem den Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft. Sie verabschiedete weitgehende Forderungen und Empfehlungen an die staatliche Entwicklungspolitik, aber auch an die Wirtschaft, besonders bezüglich Finanz- und Handelsbeziehungen zur Dritten Welt.

1972 wurde als Folge des an der Konferenz geforderten Gesprächs mit der Privatwirtschaft auf Initiative des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und von Ch. Eckenstein durch die drei Landeskirchen eine "Interkonfessionelle Kommission für Entwick-

---

376 Besonders A. Biéler, L. Vischer, M. Geiger, H. Ruh.

377 E. Abel: "Solidarität Dritte Welt" im Gespräch zwischen Kirche und Wirtschaft, Kem-Pressedienst 10.6.1978, 1.

378 H. Schmocker/M. Traber (Hrsg.): Schweiz-Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern, Zürich/Freiburg 1971.

lungsfragen" (IKEF) geschaffen (379). Im Rahmen der IKEF kam der Dialog nicht über das Planungsstadium hinaus - z.T. wegen der Heterogenität der IKEF. Sie erfüllte dennoch "eine wichtige Dienstleistungsfunktion" (380) im Vorspuren der "Spitzengespräche" im "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft", die 1975 begannen. 1976 wurde die IKEF aufgelöst.

Bevor wir auf den Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft eingehen, seien chronologisch noch drei Fakten genannt:

Die erwähnte Aktion "Solidarität Dritte Welt" führte zum "Dialog-in-der-Aktion" im Raum Basel (381), indem die Evangelisch-reformierte Kirche Basel-Stadt und Industrieunternehmungen der Nordwestschweiz, darunter Ciba-Geigy, ein gemeinsamens Projekt einer landwirtschaftlichen Schule im Homeland Gazankulu in Südafrika aufbauten (382). Ein ähnliches Projekt wurde von der Evangelisch-reformierten Kirche des Kantons Zürich zusammen mit Kanton und Privatwirtschaft im südafrikanischen Homeland Bophuthatswana unterstützt. Gemeinsame Projekte von Kirche und Wirtschaft in Homelands wurden von Hilfswerken und entwicklungspolitischen Kreisen als fragwürdige Lösungsversuche für den Konflikt in Südafrika kritisiert.

Ab 1975 wurde der Dialog Kirche-Wirtschaft deutlich intensiver. Das hing mit zunehmenden Differenzen zwischen einer kirchlichen Entwicklungspolitik im weitesten Sinn und den Interessen der Privatwirtschaft in der Dritten Welt zusammen, die sich in verschiedenen konkreten Konflikten symbolisierten: Die fünfte Vollversammlung des OeRK in Nairobi 1975 erneuerte die ökumenische Kritik am Verhalten der Privatwirtschaft, besonders der transnationalen Konzerne (TNC's) und beschloss ein Programm über die TNC's. Daraus entstand ein Dialogprogramm zwischen führenden

---

379 Zu deren Arbeit vergl. Dokumentation Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt, hrsg. vom Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes und vom Schweiz. Evang. Missionsrat, Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge Nr. 13, Adliswil 1979, 9-12,(Verfasst von H.B. Peter).

380 Ebd., 10.

381 "Dialog-in-action" stammt als Begriff und Anliegen aus der Erfahrung des interreligiösen Dialogs. So in: OeRK: Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien, Genf 1979 (verabschiedet vom Zentralauschuss), Teil 3, Pkt. 7, wo es auch heisst: "Der Dialog sollte auch in gemeinsamen Unternehmungen innerhalb der Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Gemeinsame Aktivitäten und Erfahurngen geben einen konstruktiven Rahmen ab für den Dialog."

382 Vergl. z. B. Ciba-Geigy Zeitung vom 11.11.1974.

Vertretern von Kirchen und transnationalen Gesellschaften (383), besonders in Westeuropa. Die westeuropäischen Kirchen werten diese Dialogerfahrungen regelmässig gemeinsam aus (384).

Ein anderes Konfliktfeld entstand 1974 durch die Veröffentlichung der Broschüre "Nestlé tötet Babys" der Arbeitsgruppe Dritte Welt Bern, die 1975 zum Prozess Nestlés gegen die Arbeitsgruppe führte und die einer der Auslöser für die internationale Boykottbewegung gegen Nestlé wurde, die 1977 begann und 1984 durch ein Abkommen zwischen Nestlé und dem Internationalen Nestlé-Boykott-Komitee INBC beendet wurde (385).

Weitere Konfliktfelder entstanden durch Publikationen von als kirchennah empfundenen Gruppen wie der "Erklärung von Bern", den "Schweizerischen Arbeitsgruppen für Entwicklungspolitik" SAFEP oder des "Centre Europe Tiers Monde" CETIM sowie kirchlichen Stellungnahmen zur Mitbestimmung, zu Südafrika und anderem (386).

Solche Spannungsfelder führten 1975 zum "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft" (387). Er bestand paritätisch aus je drei Spitzenvertretern der Kirchen (den Präsidenten der drei Landeskirchen) und der Privatwirtschaft (den Präsidenten von Nestlé, BBC und Ciba-Geigy) (388). Die Hauptarbeit der Erarbeitung der gemeinsamen Grundlagen geschah durch eine Beratergruppe mit vier Vertretern der drei Konfessionen und fünf Vertretern der Wirtschaft (389). Die Teilnehmer betonten immer wieder, dass "jeder nur in seinem

---

383 Vergl. ÖRK: Churches and the Transnational Corporations. An ecumenical programme, Genf 1983.

384 Vergl. z. B. den Bericht über die Auswertungskonsultation 1981 in Brüssel, One World (OeRK), Juni 1981, 7ff.

385 Vergl. P. Harrisson: Das Imperium Nestlé, Zürich 1986, 301-338.

386 Zu diesen Konfliktfeldern vergl.auch Dokumentation Kirche/Wirtschaft, 1979, 10f.

387 Vergl. dazu u.a.: Dokumentation Gespräche Kirche/Wirtschaft, 1979, 8-25 und 51ff (Pressespiegel); H. Ruh: Dialog Kirche-Wirtschaft. Vortrag vor der Synode der Ev.-ref.-Kirche des Kantons Basel-Landschaft, 21.6.1978.

388 Von den Kirchen: W. Siegrist (Bern), Bischof J. Vonderach (Chur), Bischof L. Gauthier (Bern). Von der Wirtschaft: A. Fürer (Vevey), F. Luterbacher (Baden), L. von Planta (Basel), Ph. de Weck (Zürich).

389 A. Baumgartner (Basel), A. Gnehm (Baden), F. Grogg (Albligen), W. Kuster (Zürich), H.B. Peter (Adliswil/Bern), L. Röösli (Bern), H. Ruh (Bern), R. Schneiter (Basel), K. Schnyder (Vevey).

eigenen Namen sprechen konnte" (390) und nicht offizieller Vertreter seiner Institution war. Dennoch können die Gespräche als wenigstens offiziös bezeichnet werden, da sie von den vertretenen Kirchen und Firmen grundsätzlich mitgetragen waren, auch wenn die Dialogergebnisse in Form von Leitlinien nur vom Gesprächskreis selbst verabschiedet und verantwortet wurden.

In sieben Jahren Dialog 1975-82 mit elf Plenargesprächen und 57 Sitzungen der Beratergruppe entstanden drei Thesenreihen, die den gemeinsamen Nenner im Sinne eines Minimalkonsenses zum Ausdruck bringen sollten. Die "Thesen 1977" betrafen ganz allgemein "Die Aufgabe der christlichen Kirche" und "Die Aufgabe der wirtschaftlichen Unternehmen". Sie bildeten die Voraussetzung für die 1980 verabschiedeten "Leitlinien für die internationale Geschäftstätigkeit" und die 1982 verabschiedeten "Leitlinen für das Verhalten der Kirchen im internationalen Bereich " (391).

Aus diesem Gesprächskreis erwuchsen auch Gespräche kirchlicher Delegationen mit zwei im Gesprächskreis vertretenen Firmen (Ciba-Geigy und Nestlé). Direkte Gespräche mit Nestlé führten auch die Kirchen und Missionen der welschen Schweiz durch ihr "Département missionnaire des Eglises protestantes de la Suisse romande".

Parallel zum auf nationaler Ebene angesiedelten "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft" fanden regionale Gespräche statt:

1975-78 wurden die "Wartensee-Gespräche" in der Ostschweiz zwischen Vertretern der Industrie, der evangelischen Kirche, der

---

390 H. Ruh 1978, 2.

391 Die drei Thesenreihen finden sich in: Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft: Kirchen und wirtschaftliche Unternehmen im internationalen Spannungsfeld. Bezug: Postfach 328, 8035 Zürich; Thesen 1977 und 1980 auch in: Dokumentation Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft, entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge Nr. 18, hrsg. vom Institut für Sozialethik des SEK, Adliswil 1981; Als Hintergrund zu den Leitlinien 1982: R. Höhn: Dokumentation: Leitlinien für das Handeln der schweiz. ref. Kirche im internationalen Bereich, Adliswil 1981, vervielfältigt; F. Furger/ A. Peter: Dokumentation aus katholischen Verlautbarungen zum Thema: Leitlinien für das Handeln der Kirche im internationalen Bereich, Luzern 1981, vervielfältigt; Leitlinien finden sich auch bei Th. Strohm: Wirtschaft und Ethik - Leitlinien der evangelischen Sozialethik für modernes wirtschaftliches Handeln, in: W. Spranger/M. Spangenberg (Hrsg.): Gemeinsam in die Zukunft. Kirchen und Wirtschaft im Gespräch, Köln 1984.

evangelischen Heimstätte Wartensee und Entwicklungsorganisationen geführt (392). Die Teilnehmer konnten sich auf einen gemeinsamen Entwicklungsbegriff und einen gemeinsamen Kriterienkatalog für Privatinvestitionen in Entwicklungsländern einigen.

1976/77 fand in der Region Basel im Rahmen der erwähnten "Solidarität Dritte Welt" ein Dialog zwischen Vertretern der Kirchen, der Basler Mission, der Erklärung von Bern sowie der drei grossen Basler Chemiefirmen und von Banken statt (393). Das "Basler-Papier" von 1977 (394) hielt die "beträchtliche Substanz an Gemeinsamkeit" bezüglich der Probleme des Nord-Süd-Konflikts und der "Unternehmenspolitik multinationaler Unternehmen in der Dritten Welt" fest, legte aber auch die "Problemkreise mit unterschiedlichen Positionen" dar.

Bedeutsam für viele Gespräche zwischen Kirche und Wirtschaft waren und sind zahlreiche Tagungen in reformierten und katholischen Heimstätten, die allerdings zumeist auf ein Thema und eine Tagung begrenzt sind. Das Thema spielt auch in der ökumenischen Vereinigung der Akademien Europas eine Rolle.

Regelmässig und recht breit wird der Dialog von den Aemtern für Kirche und Industrie geführt, wie sie besonders in Basel, Zürich und Bern bestehen. Auf europäischer Ebene sind sie in der "Europäischen Arbeitsgemeinschaft Kirche und Industrie" zusammengeschlossen, die sich ihrerseits als Regionalgruppe der Abteilung "Urban and Industrial Mission" des OeRK versteht.

Ein weiteres Konfliktfeld bildete die (1977 zur Ausarbeitung beschlossene, 1978 lancierte, 1979 eingereichte und 1984 vom Volk deutlich abgelehnte) Bankeninitiative der Sozialdemokratischen Partei der Schweiz, gegen die einzelne Banken schon 1978 in breiten Kampagnen öffentlich Stellung nahmen. Die Initiative bedeutete ein neuer Impuls für den Dialog Kirche-Wirtschaft, nun besonders mit den Banken.

Diesen Dialog führten kirchlicherseits besonders das Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, die Nationalkommission Justitia et Pax der Schweizer Bischofskonferenz, aber auch (besonders betreffend Südafrika) das HEKS, die Missionen und Brot für Brüder/Fastenopfer (395).

---

392 Die Wartenseegespräche, in: Dokumentation Gespräche Kirche-/Wirtschaft, 1979, 26-34.

393 Der Dialog in der Region Basel, in: Dokumentation: Gespräche Kirche/Wirtschaft 1979, 35-50.

394 Ebd., 40ff.

395 als Grundlage dienten die kirchlichen Studien: H.B. Peter/

Im Kanton Zürich fanden 1979 "auf Wunsch von leitenden Mitarbeitern des Bankwesens" zwei offizielle Gesprächsrunden Kirche-Banken statt. Teilnehmer waren Vertreter von Banken auf dem Platz Zürich und der Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich (Kirchenratspräsident, Institut Kirche und Industrie, Pfarramt für Ökumene, Mission und Entwicklungsfragen u.a.) (396).

Ein offizieller Dialog Kirche-Banken wurde 1986 begonnen zwischen der schweizerischen Bankiervereinigung und einer Kirchendelegation, in der die Arbeitsgruppe Südafrika des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, die Nationalkommission Justitia et Pax der Schweizer Bischofskonferenz sowie Fastenopfer und Brot für Brüder vertreten sind.

Im Raum Luzern führten 1986 die katholischen Hilfswerke Caritas und Fastenopfer Gespräche mit dem Bankverein.

Seit 1984 finden auch Gespräche zwischen Kirchen und Gewerkschaften statt. Der "Gesprächskreis Kirche-Gewerkschaften" ist ökumenisch (Schweiz. Evang. Kirchenbund/Bischofskonferenz) und im Unterschied zum Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft offiziell. Bisher waren die Kontakte allerdings wenig intensiv, da wenig schwerwiegende Konfliktfelder bestanden. Bisher wurden keine gemeinsamen Dokumente veröffentlicht. Die Stellungnahme der drei Landeskirchen zur Sonntagsarbeit von 1986 (397) geht aber auf einen Anstoss der Gewerkschaften im Gesprächskreis Kirche-Gewerkschaften zurück.

Ein neues Modell von Dialog erprobten die Hilfswerke besonders auf Initiative von Brot für Brüder (398) mit dem Lebensmittelgrossverteiler Migros und einem seiner Lieferanten von Südfrüchten, Del Monte. Die besonders 1981-83 öffentlich geführte Debatte über die Kritik von Konsumentenkreisen und Hilfswerken um

---

H. Ruh/ R. Höhn: Schweizer Banken und Sozialethik, Bern-/Lausanne 1981 (2Bde); Die Bankeninitiative. Gutachten, hrsg. von der Nationalkommission Justitia et Pax, Bern 1981; A. Wagner/F. Buetter: Finanzplatz Schweiz-Dritte Welt, Freiburg 1983; Max Jäggi: Mehr als ein Konto. Eine Publikation von Brot für Brüder, Basel 1984.

396 Jahresbericht 1979 der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, 15.

397 Für einen wirksamen Schutz des Sonntags. Erklärung der drei Landeskirchen, in: EPD Nr. 27/1986, 1ff.

398 Von den Hilfswerken führend beteiligt waren H. Ott, Zentralsekretär von Brot für Brüder, und Ch. Lanz von der Stabstelle für Handels- und Konsumentenpolitik der Arbeitsgemeinschaft Swissaid/Fastenopfer/Brot für Brüder/Helvetas.

die Produktionsbedingungen der Del Monte-Ananasproduktion auf den Philippinen führten auf Einladung der Migros zu einem Gespräch zwischen Vertretern von Del Monte und Hilfswerken.

Auf Vorschlag der Hilfswerke gab darauf Del Monte gegenüber Migros im Juni 1983 die Garantie für "sozial und wirtschaftlich überdurchschnittliche Produktionsbedingungen", und zwar in all ihren Betrieben in Entwicklungsländern. Die Hilfswerke drängten auf eine Kontrolle dieser Sozialklausel, da ihnen das Zugeständnis zu wage schien. Nach längeren Verhandlungen war im Februar 1987 eine gemeinsame Überprüfung der Sozialklausel auf den Philippinen durch Vertreter der Hilfswerke und der Migros möglich. So wurde der "Testfall Ananas" (399) zu einem neuen Modell des "Dialogs-in-der-Aktion", in dem nicht wie bei den erwähnten Beispielen aus Basel und Zürich ein gemeinsames Projekt im Bereich "Hilfe", sondern eine Zusammenarbeit im Bereich "Handel" durch Verbesserung der sozialen Produktionsbedingungen zustande kam.

Nochmals eine andere Form von Dialog wählen Christen und kirchliche Gruppen, die als kritische Aktionäre ihre ethisch-entwicklungspolitischen Anliegen in die Aktionärsversammlungen der Firmen einbringen. Dies geschieht in den USA seit langem und in der Schweiz seit 1981 bei Nestlé in Lausanne durch die "Convention d'actionnaires Nestlé" CANES (400) und seit 1986 bei der Schweizerischen Bankgesellschaft SBG in Zürich durch den "Verein kritischer AktionärInnen der SBG".

Systematische Darstellung

Nach dem historischen Ueberblick werden nun die angesprochenen Dialogebenen in Graphik 27 systematisch zusammengefasst. Die darin erwähnten Dialoge sind als Beispiele und nicht als vollständige Liste zu verstehen. Bewusst wurden die nichtinstitutionellen Ebenen K 8-10 und W 8-9 sowie die staatlichen Ebenen W 10-11 dazugenommen, um den weiteren Rahmen zu sehen, in dem der institutionelle Dialog zwischen Kirche und Wirtschaft sich bewegt.

---

399 H. Ott: Entwicklungspolitik: Testfall Ananas. Positive Ergebnisse der Sozialklausel von Del Monte und Migros. Basler Zeitung 27.2.1987.

400 Mitinitiant ist der Sozialethiker A. Biéler: Dialogversuch mit einem grossen Schweizer Multi (Nestlé), in: Institut für Sozialethik (Hrsg.): Zur sozialethischen Verpflichtung der Kirche. Festschrift für Felix Tschudi, Bern 1987, 85-91; P. Harrisson, 1986, 332ff.

Der Dialog Kirche - Wirtschaft in der Schweiz 1966-1986 (zum Entwicklungskonflikt)

Wirtschaftliche Ebenen (W) / Kirchliche Ebenen (K)	Arbeitgeberseite				
	Einzelfirmen oder Spitzenfunktionäre aus Firmen 1	Branchenverbände (regional, national) 2	Spitzenverbände (national) 3	Christl. Unternehmerverbände (regional bis international) 4	Vereinigungen kritischer Aktionäre 5
Kirchgemeinden/Pfarreien (lokal) 1	Einzelveranstaltungen Industrieseelsorge				
Landeskirchen/Diözesen inkl. ihre Aemter "Kirche" und Industrie" (kantonal/interkantonal) 2	Gespräche Kirche-Banken. Gemeinsame Projekte in Südafrika				
Heimstätten, Erwachsenenbildung, Frauen- und Jugendverbände (lokal bis national) 3	Wartensee-Gespräche Bananenfrauen Veranstaltungen	Einzelne Gespräche / Veranstaltungen	Einzelne Gespräche / Veranstaltungen		
Schweiz.Evang.Kirchenbund / Schweiz.Bischofskonferenz inkl. ihre Fachstellen 4	Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft	Vereinzelt in Spitzengesprächen vertreten	In Gesprächen Kirche-Bankenvereinigung vertreten	Einladung Uniapac an Kirchenleitungen	
Kirchliche Hilfswerke (HW) und Missionen (national) 5	Mission durch Aktion SDW. HW's mit Migros DM mit Nestlé	Vereinzelt (z.B. Bauernverband) bei Aktion gerechter Handel	Gespräche mit Bankenvereinigung		Publizistische Unterstützung durch Hilfswerke
Kirchl.Kommissionen in Strassburg und Brüssel (EECCS) (europäisch) 6					
Oekumenischer Rat der Kirchen / Vatikan (international) 7	Mit Banken betr. Südafrika. Mit TNC's.			ÖRK - Uniapac und Vatikan - Uniapac	Idee durch Antirassismus-Programm des ÖRK gefördert.
Einzelpersonen 8	Firmenintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter	Verbandsintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter	Verbandsintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter	Verbandsintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter	als Aktionär aktiv
Kirchliche Initiativgruppen (z.B. 3. Weltgruppen) (lokal bis international) 9	3. Weltgruppen bei Veranstaltungen in Kirchgemeinden		einzelne Gespräche / Veranstaltungen		Z.B. bei Nestlé und SBG vorhanden. Von Initiativgruppen aktiv unterstützt.
Nichtkirchliche Initiativgruppen / Bewegungen mit deutlichen christlichen Impulsen (lokal bis international) 10	3W Läden mit Grossverteilern. Erklärung von Bern mit TNC's				

Arbeitnehmerseite		Arbeitgeber- oder -nehmerseite		Staatliche Seite	
Gewerkschaften (lokal bis international) 6	Konsumenten-organisationen (national) 7	Einzelpersonen 8	informelle Berufs-ethische Gruppen (meist regional) 9	Bundesämter mit wirtschaftlichen Aufgaben (DEH, BAWI) 10	Internat. Organi-sationen mit wirt-schaftl. Aufgaben (UNO, EWG, ILO, GATT...) 11
Einzelne Veranstaltungen		Erwachsenenbil-dungskurse / Veranstaltungen	Z.T. von Kirch-gemeinden ange-regt		
		Mitarbeit in kirchlichen Kommissionen, Synoden u.a.			Europ. Arbeitsge-meinschaft Kirche und Industrie
Einzelne Gespräche / Veranstaltungen		Referenten und Teilnehmer an Veranstaltungen	Von Aemtern Kirche-Industrie angeregt Von Heimstätten angeregt		Europäischer Leiterkreis der Heimstätten
Gesprächskreis Kirche-Gewerk-schaften (ökumenisch)		Mitarbeit in kirchlichen Kommissionen		Mitarbeit in Kom-missionen und an Vernehmlassungen	
mit Gewerk-schaften in der Dritten Welt	aktionsbezogen einzelne Kontakte	Zahlreiche Kon-takte. Veran-staltungen und projektbezogen		Durch Stab-stellen d. HW, Petitionen, Ver-nehmlassungen.	Vereinzelt durch Hilfswerke
internationale Gewerkschaften (informell)				Indirekt via Arbeit bei Europarat	Bei EWG und Europarat tätig
Internationale Gewerkschafts-verbände		Mitarbeit an Konferenzen und in Kommissionen			Als NGO bei UNO. Mitarbeit beim Verhaltenskodex für TNC's
Verbandsintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter	Verbandsintern als kirchlich engagierte Mitarbeiter		Kirchlich Engagierte oft Initianten der Gruppen	Informelle Einzelkontakte	Informelle Einzelkontakte
Einzelne Kontak-te z.B. betr. Soli-daritätsfonds der Gewerkschaften	Kontakte betr. Konsumverzicht und Boykottbe-wegung gegen Firmen oder Pro-dukte	Dialog durch Mitarbeit		Vereinzelte Kontakte / Vorstösse	Internationale Netzwerke (z.B. INBC zum Nestlé-Boykott im Gespräch mit WHO und Unicef
		Dialog durch Mitarbeit		Vereinzelte Kontakte / Vorstösse	

Aus diesem knappen historischen und systematischen Ueberblick über die Dialogbemühungen im Bereich Kirche-Wirtschaft zum Entwicklungskonflikt der letzten zwanzig Jahre ergeben sich zusammenfassend folgende Beobachtungen:

1. Dialoge wurden auf der lokalen, regionalen, nationalen und internationalen Ebene geführt, und zwar informell wie institutionell, "bilateral" mit Einzelfirmen wie "multilateral". Die Vielfalt der sich bietenden Ebenen und Formen ist eine Chance für den Versöhnungsauftrag der Kirchen.

2. In der Zeit von 1966-1986 sind drei Dialogphasen erkennbar: 1968-75 waren vereinfacht gesagt die sieben "mageren" Dialogjahre, in der Konfrontationen und Spannungen bestanden und die Motivation zum Dialog stieg. 1975 bis etwa 1982 waren sieben "fette" Jahre, in denen viele Dialoge geführt wurden und beide Seiten einiges davon erhofften. Die dritte Phase seit anfangs der 80er Jahre ist eher unklar: Die Themen haben sich vervielfacht, sodass der Nord-Süd-Konflikt nicht mehr so im Vordergrund steht, sondern Umwelt, Friede, Arbeitslosigkeit ebenso Konfliktthemen sind. Die Gesprächspartner verändern sich damit, Lösungen sind immer weniger sichtbar.

3. Der Dialog Kirche-Wirtschaft war von vier Faktoren beeinflusst und stimmuliert: von den Prozessen im OeRK, von den Erfahrungen der Missionen und Hilfswerke in ihren Projekten, von den Angriffen der Initiativgruppen gegen die Wirtschaft und auch wesentlich vom Unbehagen von Unternehmern, die sich als Christen verstehen.

4. Die Dialoge wären so nicht zustande gekommen, wenn ihr nicht eine Konflikt- und Konfrontationsphase vorangegangen wäre. Dass es 1975 zum Dialog kam, setzte die 68er Bewegung wie die Gründung einer Erklärung von Bern, von Brot für Brüder usw. voraus. Der Dialog ist von der gesamtgesellschaftlichen Situation abhängig. Der "grosskirchliche" Dialog braucht gleichsam die "friedenskirchliche" und "befreiungskirchliche" Herausforderung - und umgekehrt?

5. Zwei Formen von Dialog wurden immer gleichzeitig praktiziert: Der "Leitlinien-Dialog" suchte nach gemeinsamen Ueberzeugungen, der "Dialog-in-der-Aktion" suchte nach einer gemeinsamen Praxis.

6. Die abnehmende Motivation zum Dialog im Laufe der 80er Jahre ist wohl auch eine Generationenfrage: Es fällt auf, dass die am Dialog beteiligten Unternehmer mehrheitlich der älteren Generation angehörten, christlich motiviert waren und von einem bestimmten unternehmerischen Leitbild geprägt waren (401).

---

401 Mehr dazu Kp. 6.3.3.5.

6.3.3.4 Dialogleitlinien

Aufgrund der bis jetzt beschriebenen Dialogerfahrungen - besonders des Dialogs Kirche-Wirtschaft - und aufgrund unserer theologischen Kriterien (402) sowie der Kompromissleitlinien (403) können wir nun 22 Leitlinien für den am Auftrag der Befreiung und Versöhnung orientierten Dialog formulieren. Die Leitlinien werden nach Dialogzielen, Dialogbedingungen, Dialoggrenzen, Dialogmissbrauch, Oeffentlichkeit und Relationalität des Dialogs gegliedert.

a) Dialogziele

Es lassen sich mindestens vier Dialogziele unterscheiden: Als Lerndialog kann man einen Dialog bezeichnen, bei dem sich alle Beteiligten als gemeinsam Lernende verstehen. Ziel ist nicht, Sieger und Besiegte zu haben, sondern Vertrauen aufzubauen und wenn möglich eine Einmütigkeit in Grundfragen zu erarbeiten. Durch einen solchen Grundkonsens sollen Konflikte reduziert werden. Der "induktive Gesprächsbeginn auf der Erfahrungsebene" ist zu solcher Vertrauens- und Konsensbildung geeigneter als eine "deduktive Ableitung von Sozialethik oder politischen Theorien" (404). Die meisten erwähnten Dialoge Kirche-Wirtschaft verstanden sich in diesem Sinn als Lerndialog (405). Der Lerndialog ist vom Ziel der Versöhnung und Einheit her ethisch zu unterstützen, denn "die Preisgabe der ideologischen Selbstrechtfertigung, die Fähigkeit, aufeinander zu hören...bedeutet die Uebersetzung von Rechtfertigung und Versöhnung auf das politische Gebiet." (406)

Der Lerndialog ist ein Dialog in der Perspektive der Versöhnung. Wenn es gelingt, im Lerndialog gemeinsame Interessen zu entdekken, erhöht sich auch die Chance, einen Nullsummenkonflikt in einen positive-sum-conflict (407) zu verwandeln. Damit kann die Bereitschaft von Machtträgern zu Veränderungen vergrössert werden.

---

402 Zum Versöhnungsdialog vergl. Kp. 5.2.2.15.

403 Kp. 6.1.3.3.

404 So aufgrund der Erfahrungen im Dialogprogramm der EKD K. Lefringhausen: Programm und entwicklungspolitischer Kongress der Kirchen: Entwicklung als internationale soziale Frage, in: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (Hrsg.): Zwischen Wachstum und Lebensqualität. Wirtschaftsethische Fragen angesichts der Krisen wirtschaftlichen Wachstums, München 1980, 222-225.

405 H. Ruh, 1978, 4; Dokumentation Gespräche Kirche/Wirtschaft, 1979, 11f, 49; K. Lefringhausen, 1980, 222.

406 H. Schulze: Ethik im Dialog, Gütersloh 1972, 105.

407 Vergl. Kp. 6.3.2.1.

Der Zeugnisdialog (408) ist weniger an den Gemeinsamkeiten interessiert, sondern nennt auch die Unterschiede, indem die befreiende Botschaft des Wortes Gottes bezeugt und verständlich gemacht wird, so wie Paulus vor dem Hohen Rat Gottes "Sache bezeugt" hat und von Gott beauftragt wurde, "auch in Rom Zeugnis abzulegen" (Apg. 23,11).

Der Zeugnisdialog ist stärker als der Lerndialog ein Dialog in der Perspektive der Befreiung. Als Ueberzeugungsdialog, allenfalls auch Streitdialog (Apologetik) versucht man den andern von der eigenen Position zu überzeugen und davon Zeugnis abzulegen. So müssen Dialog und Mission/Evangelisation kein Gegensatz sein: "Wir sehen zwischen Dialog und Zeugnis keinen Widerspruch. Wenn Christen mit ihrer Bindung an Jesus Christus in den Dialog eintreten, dann werden ihnen diese Beziehungen immer wieder Gelegenheit zu glaubwürdigem Zeugnis geben."(409) Ganz ähnlich wie hier der ÖRK sprach die Generalkonferenz der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla 1979 vom "Dialog, der stets den Charakter des Zeugnisses hat."(409a)

Der "problematisierende Dialog" (410) zielt darauf, die Wirklichkeit als Konflikt verstehen zu lernen und zu verändern. Die ideologischen Prämissen der Wirklichkeit werden aufgedeckt und Ungerechtigkeit erkannt und genannt. Der so verstandene Dialog macht den "Orts- und Herrschaftswechsel" der Kirchen deutlich, der sie "an die Seite der Armen stellt und zum Konflikt mit gottlosen Mächten befreit" (411). Der problematisierende Dialog wird so zum Dialog in der Perspektive des Gerichts.

Der Dialog in Freiheit vertritt eine Auffassung von Dialog, die im Unterschied zum Lerndialog nicht auf Einmütigkeit, sondern auf Anerkennung des Widerspruchs zielt. Es ist eine Auffassung, "die sich mit den unvereinbaren Verschiedenheiten der menschlichen Position abfindet und darum nur ein besseres Regime der Freiheit

---

408 Unter dem Begriff Zeugnis steht das im Neuen Testament, bes. bei Joh., zentrale Wort martyria. Vergl. Art. martyria, TBLNT Bd. 3, 1478-1486.

409 ÖRK: Leitlinien zum Dialog, 1979, Teil 2, Pkt. 19. Zum Verhältnis von Zeugnis und Dialog vergl. auch ÖRK-Bericht aus Vancouver 1983, 66-69.

409a Schlussdokument aus Puebla 1979, Abschnitt Nr.1114 (Bonn 1979).

410 Der Begriff lehnt sich an P. Freire: Pädagogik der Solidarität, Wuppertal 1974, 50ff; vergl. R.D. Almeida Cunah: Pädagogik als Theologie, in: F. Castillo, 1978, 61-124 (86ff).

411 U. Duchrow, 1986, 216.

aller anstrebt." Sie will nicht eine "Vernunft-Evidenz", sondern eine "Vernunft-Freiheit" (412).

Die vier typisiert dargestellten Dialogziele stehen in Spannung zueinander, schliessen sich aber nicht notwendigerweise aus. So lassen sich z. B. der Lerndialog und der Zeugnisdialog verbinden. Wenn H. Ruh als Ziel des Dialogs Kirche-Wirtschaft unter anderem nannte: "Wir sind vor allem daran interessiert, gemeinsam mit Vertretern der Industrie, die auch Christen sein wollen, das Gebot Gottes zu hören: Das ist für mich der Hauptpunkt" (413), dann verbindet er damit die Ziele des Lern- und des Zeugnisdialoges. Das ökumenische Konzept der "versöhnten Verschiedenheit" sucht Elemente des Lerndialogs und des Dialogs in Freiheit zu verbinden. So lautet unsere erste Dialogleitlinie:

1. Die für den Dienst der Versöhnung notwendige dialektische Einheit von Befreiung, Gericht und Versöhnung (414) bedeutet, dass zu einer kirchlichen Versöhnungsstrategie alle vier Dialogziele gehören, allerdings je nach Situation sehr verschieden gewichtet!

b) Dialogbedingungen

Damit ein gesellschaftlicher Dialog fruchtbar ist, sind folgende Voraussetzungen zu beachten (415):

2. "Die Dialogpartner sollten die Freiheit haben, sich selbst zu definieren", d.h. ihr Selbstverständnis authentisch zum Ausdruck zu bringen (416).

3. "Die Dialogpartner sollten sich ihrer ideologischen und kulturellen Bindungen bewusst sein"(417), ebenso ihrer Machtmittel (418).

---

412 So D. Dubarle: Der Dialog und die Philosophie des Dialogs, Dialog-Zeitschrift 1968, 3-14 (8). Dubarle befürwortet diese Position. Vergl. auch H.L. Goldschmidt: Freiheit für den Widerspruch, Schaffhausen 1976, und die der dialektischen Theologie nahestehende Dialogphilosophie von E. Grisebach: Gegenwart. Eine kritische Ethik, Halle 1928 (zusammengefasst in: HCE, Bd. 1, 56ff).

413 H. Ruh, 1978, 4.

414 Vergl. Kp. 5.2.2.14 und 5.4,2, 6. Kriterium.

415 Vergl. auch Ch. Stückelberger: Kirche und Wirtschaft. Zwölf Bedingungen für einen echten Dialog, in: Offene Kirche Nr. 8/ 1979, 2-6. Sie decken sich nur zum kleinen Teil mit den folgenden Bedingungen.

416 OeRK: Leitlinien zum Dialog, 1979, Teil 3, Pkt. 4.

417 Ebd., 8 und 9.

418 Vergl. H. Ruh, 1980, 457ff.

4. Die kirchlichen Dialogpartner brauchen auch gegenüber säkularen Dialogpartnern "ein deutliches Wissen um die Identität des eigenen Glaubens"(419). Nicht nur im Zeugnisdialog ist immer wieder eine geistliche Besinnung nötig, um aus der erwähnten Bindung an Jesus Christus heraus verhandeln zu können.

5. Eine Begrenzung des Gesprächsgegenstandes kann besonders für die Erarbeitung eines Minimalkonsenses im Lerndialog notwendig sein. Eine Entgrenzung und Ausweitung ist aber dann zu verlangen, wenn die Begrenzung zur Ausklammerung von Tabuthemen ideologisch missbraucht wird und der Dialog am eigentlichen Problem vorbeigeführt wird. Das Gespräch muss dann eher ein problematisierender, konfrontativer Dialog werden. Der Definition des Gesprächsgegenstandes, über den verhandelt werden soll, ist deshalb grosse Beachtung zu schenken.

6. Wenn die Kirchen den Dialog in Parteinahme für die Armen führen wollen, müssen sie die von einem Problem Betroffenen direkt oder indirekt am Dialog beteiligen. Die Betroffenen sind in ihrer Art auch als Experten zu betrachten. Sie können mit beurteilen, ob sich der Machteinsatz von Unternehmungen oder Kirchen für sie herrschend oder dienend auswirkt (entsprechend ist innerkirchlich auch in Glaubensfragen das "Expertentum der Laien" neben demjenigen der Theologen einzubeziehen).

7. Wenn trotz anhaltendem Unrecht beim Unrechttäter keine Einsicht in die Notwendigkeit eines Dialogs oder keine Bereitschaft dazu besteht, kann eine öffentliche Konfrontation nötig sein, damit ein Lerndialog überhaupt entsteht. "Wenn die Menschen sich an skandalöse Verhältnisse gewöhnt haben, kann unter bestimmten Umständen nur die Auslösung eines Skandals die öffentliche Diskussion in Gang bringen."(420) Wenn in asymmetrischen Konflikten (421) die Kommunikation einseitig von einer Seite dominiert wird, kann "Konfrontation als Mittel der Kommunikation" nötig sein, um den Dialog symmetrischer zu gestalten (422).

Es gibt auch eine theologische Dimension der Konfrontation im Dialog, indem das Evangelium selbst die Wurzel der Konfrontation ist. Das hat die dialektische Theologie immer wieder betont: Der

---

419 So J. Moltmann, 1975, 181 (über den Dialog der Weltreligionen).

420 E. Müller: Bekehrung der Strukturen, Zürich 1973, 210.

421 Kp. 6.3.2.1.

422 J. Miguez-Bonino: Konfrontation als Mittel der Kommunikation in Theologie, Kirche und Gesellschaft, in: Concilium Nr. 10/1982, 589-594 (bes. 591f).

Dialog Glaube-Welt geschehe im Gegensatz zur natürlichen Theologie nicht in einer Anknüpfung in der Kontinuität, sondern - so E. Brunner - in einer Anknüpfung in der Diskontinuität, d.h. in der Konfrontation der Welt mit dem Evangelium. Darin bestehe die "Dialektik der Konfrontation" (423).

8. Ethische Argumente haben in den realen wirtschaftlichen und politischen Entscheidungen gegenüber ökonomischen und politischen Zwängen und Argumenten ein sehr viel schwächeres Gewicht. Damit ein Dialog wenigstens annäherungsweise symmetrisch ist, muss anerkannt werden, dass ethische und sachliche Argumente (im Sinne des Sachgerechten von A. Rich) grundsätzlich gleich ernst zu nehmen sind.

9. Zudem muss im gesellschaftlichen (im Unterschied zum personalen) Dialog davon ausgegangen werden, dass "sich die Macht nicht personell, sonder institutionell vermittelt" (424). Der Dialog führt in eine Sackgasse und bleibt relativ wirkungslos, wenn als ethisches Ziel nur die Bekehrung der Personen und nicht gleichzeitig die "Bekehrung der Strukturen" angestrebt wird. Zudem muss der Dialog wenn immer möglich auf jener Ebene gesucht werden, wo die Entscheidungskompetenzen für den zur Diskussion stehenden Gesprächsgegenstand liegen.

10. Der gesellschaftliche Dialog erfordert zeitliche und personelle Kapazität und Fachkompetenz. Wenn die kirchlichen Teilnehmer nicht einen hohen Informationsstand über den Gesprächsgegenstand und über den Dialogpartner (z. B. die Tätigkeiten einer Unternehmung in der Dritten Welt) mitbringen, ist die Gefahr grösser, dass sie missbraucht werden können. Ein Dialog ist nur fruchtbar, wenn eine präzise Vorbereitung möglich ist.

11. Die Kirchen müssen im Dialog mit nichtkirchlichen Partnern wenn immer möglich ökumenisch vertreten sein (425).

---

423 So Th. Vogt, 1970, 192ff zu E. Brunner.

424 H. Ruh, 1980, 459. Dass Macht institutionnell vermittelt ist, bejaht auch der grösste Teil der wirtschaftlichen Führungskräfte selbst, wie eine aufschlussreiche repräsentative Untersuchung unter Unternehmern zeigt: 38,5 % haben voll und ganz und weitere 41,5 % überwiegend dem Satz zugestimmt: "Das Wirtschaftsleben nimmt auf die Person keine Rücksicht, man ist auswechselbar." (F. Kaufmann/W. Kerber/P. Zulehner: Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München 1986, 227).

425 Vergl. Kp. 6.2.4.

12. Der Dialog ist nur wirkungsvoll, wenn nicht nur Einstellungen, sondern auch das faktische Verhalten der Dialogpartner Gesprächsgegenstand ist. Fallstudien und die verschiedenen Formen des Dialogs-in-der-Aktion durch gemeinsame Unternehmungen sind dazu hilfreich.

c) Dialoggrenzen

13. Vom Ziel der universalen Versöhnung her darf niemand aus grundsätzlichen Gründen wie Klasse oder Rasse, Geschlecht oder religiöser Einstellung vom gesellschaftlichen Dialog ausgeschlossen werden. Hingegen kann es z. B. aus taktischen Gründen zeitlich befristet gerechtfertigt sein, einen Dialog zu verweigern oder jemanden vom Dialog auszuschliessen (426).

14. Je ideologischer ein System resp. ein Konfliktpartner ist, desto weniger kann der (vernünftig argumentierende) Dialog bewirken - und zwar per Definitionem, da der Dialog Offenheit und Lernbereitschaft voraussetzt, währenddem Ideologien als Systeme der Verhüllung von Interessen diese Offenheit und Veränderungsbereitschaft gerade bekämpfen. Wie ideologisch ein Konfliktpartner tatsächlich ist oder nicht ist, kann oft nicht von vornherein entschieden, sondern muss im Dialog überprüft werden. Die zeitliche Begrenzung eines solchen Ueberprüfungsdialoges ist dabei wichtig, um nicht durch Hinhaltetaktik des Dialogpartners an der Nichtkooperation gehindert zu werden.

15. Dialogverweigerung und -abbruch kann also nötig sein wenn der Dialog "kaum mehr als abgenötigte Zusammenarbeit" mit Ideologien ist (427). Was zur Verweigerung eines Kompromisses gesagt wurde (428), gilt auch für den Dialog, wobei die Verweigerung eines Kompromisses oder der Kooperation in der Regel erst aufgrund von Dialogversuchen verantwortbar ist.

16. Die Dialogpartner müssen im Dialog zu klären versuchen - falls es nicht ohne Dialog schon geschehen ist - , um welche Art von Konflikt es sich beim Dialoggegenstand handelt. Ob der Dialog die angemessene kirchliche Versöhnungsstrategie ist, hängt von der Verhandelbarkeit des Konfliktgegenstandes und auch von der Stellung der Kirche in der Gesellschaft ab. Die vom OeRK praktizierte "multiple Strategie", d.h. das Nebeneinander von Dialog und Gegenmachtbildung, ist Ausdruck davon.

---

426 Vergl. Dialogverweigerung bei Jesus Kp. 5.2.2.7 und 5.2.2.15.

427 Vergl. Kp. 5.2.2.15, Anm. 211.

428 Kp. 6.1.3.3, Pkt. 7,10,11.

d) Dialogmissbrauch

Wie jedes Element einer kirchlichen Versöhnungsstrategie kann auch der Dialog missbraucht werden. Weil der Dialog in der Oeffentlichkeit so unverfänglich als christlich eingestuft wird, sind die Kirchen anfälliger auf Dialogmissbrauch als z. B. auf Missbrauch durch Gegenmachtbildung. Aus der Analyse der Dialogerfahrungen Kirche-Wirtschaft und in Auseinandersetzung mit den sozialethischen Kriterien seien fünf mögliche Missbräuche genannt:

17. Dialog als Teil der PR-Strategie von Unternehmungen. Verschiedene transnationale Gesellschaften, die (besonders seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre) einer internationalen Kritik ihrer Tätigkeit in der Dritten Welt durch entwicklungspolitische, umweltpolitische oder konsumentenorientierte Kreise ausgesetzt waren, haben nach jahrelangen harten Auseinandersetzungen mit ihren Kritikern vermehrt den Dialog mit ihnen gesucht, so die im "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft" vertretenen Firmen Ciba-Geigy (429) und Nestlé (430).

Der Dialog mit Kritikern ist auch im Rahmen einer Public Relations-Strategie ethisch gesehen positiv, sofern er dieses PR-Interesse offenlegt und sofern er Ausdruck echter Lernbereitschaft ist. Dieser Dialog wird aber dann missbraucht, wenn er nur der Beruhigung der Oeffentlichkeit ohne faktische Korrekturen dienen soll.

---

429 Vergl. M. Baumann: Ciba-Geigy: Dialog ist die beste Verteidigung, Tages-Anzeiger-Magazin Nr. 34/1986, 28f, wonach Ciba-Geigy gemäss einem internen Papier eine Konfliktthemen-Strategie verfolgt, d.h. nicht reaktiv auf Kritik reagiert, sondern selbst aktiv das Gespräch mit den Kritikern sucht. Ciba-Geigy war schon an den verschiedenen Dialogen Kirche-Wirtschaft in der Schweiz 1974-82 aktiv beteiligt.

430 P. Harrisson hat in der Nestlé-Strategie gegenüber den Befürwortern eines Nestlé-Boykotts vier Phasen herausgearbeitet:
"a) Abweisung der Kritik und offene Propagandakampagne gegen den Boykott, b) 'Low Profile', um besser überzeugen zu können (ab Juli 1979), c) Versuch, die öffentliche Meinung indirekt über Infiltration in die Medien und Institutionen zu beeinflussen (1980), d) Bereitschaft zum Dialog: Teilweise Annahme der Kritik, Verhandlung mit den Gegnern und Verändern der Handelspraktiken." (P. Harrisson, 1986, 320).
Zur Phase a) vergl. U. Gasche: Die 'Strategie' der Multis gegen ihre Kritiker. Bericht über ein Symposium zur Erarbeitung von Werbetechniken gegen Kritiker multinationaler Unternehmungen, hrsg. Erklärung von Bern, Zürich 1976.

18. Der "Dialog als Instrument der Herrschaft" (431). Wenn ein Dialog dazu benutzt wird, die verschiedenen Kritiker resp. Dialogpartner gegeneinander auszuspielen, dann wird er nach dem Motto "teile und herrsche" zum Machtinstrument (432).

Der Dialog kann auch dazu missbraucht werden, Kirchen und kirchliche Ebenen gegeneinander auszuspielen zu versuchen (433). Zur Verantwortung kirchlicher Dialogangebote gehört zu prüfen, ob der Dialog gegen den Willen der beteiligten Kirchen solcherart missbraucht werden könnte.

19. Der Dialog wird von einem oder mehreren Dialogpartnern dann missbraucht, wenn er für andere Ziele eingesetzt wird als für die offen deklarierten, wenn also Interessen verdeckt werden. Die Motivation zum Dialog ist deshalb so offen wie möglich zu klären. Der Zeitpunkt eines Dialogangebotes gibt Hinweise dazu. Ein Missbrauch des Dialogs kann dann vorliegen, wenn ein Dialogpartner den Dialog in der Form unverbindlichen Redens wählen will, um nicht handeln zu müssen. Die Ernsthaftigkeit des Dialogs kann u.a. daran gemessen werden, wieviel Fachkompetenz die Dialogpartner zu investieren bereit sind.

20. Der Lerndialog ist ein Versuch, einen gemeinsamen Grundkonsens zu erarbeiten. Ziel ist nicht, den Dialogpartner zu besiegen. Der Lerndialog wird dann missbraucht, wenn die Dialogergebnisse

---

431 J. Miguez-Bonino 1982, 592.

432 Der Nestlé-Kritiker P. Harrisson vermutet und belegt bei Nestlé ab etwa 1982 "eine neue Strategie: die geeinte Front der Boykottbewegung zu entzweien"(326). Nestlé Direktor R. Pagan aus Washington beschrieb 1981 die neue Strategie im Kampf gegen die amerikanische Bewegung u.a. so: "Wir müssen vor allem darauf bedacht sein, den Aktivisten die moralische Autorität zu nehmen, die sie durch ihre Allianz mit religiösen Organisationen erhalten." (zit. in: ebd. 327). Auf diesem Hintergrund ist wohl auch die empfindliche Kritik der "Aktivisten", d.h. der "Schweiz. Arbeitsgruppen für Entwicklungspolitik" am "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft" zu sehen, die diese Gespräche als "Kuhhandel", "Leerformel" und "Verrat" bezeichneten (SAFEP-Rundbrief Nr. 1/1978).

433 Zur gleichen Zeit, als Nestlé-Verantwortliche im "Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft in der Schweiz mitwirkten, unterstützte Nestlé die Kritik gegen die US-Kirchen wegen ihrer Unterstützung des Nestlé-Boykotts. Ob durch Nestlé auch eine finanzielle Unterstützung der Boykottgegner erfolgte, bleibe hier offen. Vergl.: Nestlé Gelder für Kritik an US-Kirchen und ÖRK? EPD, 15.1.1981, 7f; P. Harrisson 1986, 322ff.

z. B. von engagierten Gruppen "als Waffe gegen politisch Andersdenkende eingesetzt werden"(434).

e) Oeffentlichkeit des Dialogs

Die erwähnten Gespräche Kirche-Wirtschaft waren in der Regel nicht öffentlich. Am Schluss wurden die Dialogergebnisse oder Nichtergebnisse/Differenzen veröffentlicht. Zu den Grundregeln der Konkordanzdemokratie gehört: "Allzu grosse Oeffentlichkeit stört und gefährdet den Kompromiss."(435) Das kann einerseits auch für den kirchlichen Dialog mit gesellschaftlichen Eliten zutreffen, andererseits handelt man sich damit die genannten Probleme mangelnder Partizipation in Kirche und Demokratie ein (436).

Einen viel öffentlicheren Weg wählte die amerikanische Bischofskonferenz mit ihrem Wirtschaftshirtenbrief "Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Katholische Soziallehre und die US-Wirtschaft", den sie in einer zweijährigen Vernehmlassung öffentlich zur Diskussion stellte, bevor sie ihn verabschiedete. Damit entstand ein breiter öffentlicher Dialog Kirche-Wirtschaft.

21. Aufgrund des Oeffentlichkeitsanspruchs des Evangeliums (437), aufgrund der zu beobachtenden Demokratieprobleme bei mangelnder Oeffentlichkeit und aufgrund der Partizipationsmöglichkeiten der Bevölkerung bei öffentlichem Dialog sind möglichst offene Dialogformen zu wählen. Nichtöffentliche Dialoge können zudem zur Verhinderung öffentlicher Kritik missbraucht werden. Oeffentliche Dialoge können umgekehrt die Abwehr der Dialogpartner erhöhen. "Druck...hat mehr Defensivenergien freigesetzt als Offenheit geschaffen", ist das Fazit von K. Lefringhausen, einem der Träger des Dialogprogramms der EKD 1977-79 (438).

f) Relationalität des Dialogs

U. Duchrow nannte fünf mögliche Weisen der Kirche, Mitverantwortung für die Gestaltung der Wirtschaft wahrzunehmen:

"a) Einwirken auf die Verantwortlichen, soweit möglich
b) Verweigerung von Kooperation bei notorischem Unrecht
c) Oeffentliche Kritik

---

434 Binder/Bocklet, 1980, 12, zum Dialogprogramm der EKD.
435 Für U. Altermatt, vergl. Kp. 2.1.3.9.
436 Vergl. Kp. 2.1.4, 2.2.4.
437 Vergl. Kp. 5.3.2.4.
438 K. Lefringhausen, 1980, 223.

d) Legitimationsentzug für unverantwortbare Institutionen und (Wert-) Systeme
e) Mithilfe beim Aufbau von Gegenmacht zusammen mit der fünften Sozialgestalt des Volkes Gottes."(439)

Diese Liste soll verdeutlichen:

22. Der gesellschaftliche Dialog ist notwendigerweise der erste Schritt einer kirchlichen Versöhnungsstrategie. Er ist aber nicht das einzige Mittel. Die verbreitete Auffassung, Dialog sei das wichtigste und christlichste Element auf dem Weg zur Versöhnung, führt zu einer unheilvollen Verabsolutierung des Dialogs. Der Dialog ist unaufgebbar, steht aber nur dann im Dienst der befreienden Versöhnung, wenn er nicht zum Prinzip erstarrt, sondern relational zu andern Mitteln wie der Gegenmachtbildung und der seelsorgerlichen Diakonie eingesetzt wird.

6.3.3.5 Zukunft des Dialogs

Gegenwärtig haben besonders die Grosskirchen der Ersten Welt, aber auch einiger Staaten der Dritten und einzelner Staaten der Zweiten Welt zahlreiche Möglichkeiten, im gesellschaftlichen Dialog das Evangelium der Befreiung und Versöhnung einzubringen. Wie aber wird es zukünftig sein? Es sollen hier keine Prognosen gewagt, nur drei Einzelüberlegungen genannt werden:

Eine schon erwähnte repräsentative Untersuchung zu "Ethos und Religion bei Führungskräften" der Wirtschaft hat ergeben: 42 % der befragten Führungskräfte geraten manchmal (6 % häufig) in einen ethischen Konflikt zwischen Beruf und Gewissen (440). Viele Unternehmer fühlen sich mit ihrem Gewissen allein (441). 44 % betrachten den Dialog über religiöse und ethische Fragen in Gesprächskreisen von Führungskräften als "hilfreich" (442), aber - und das ist für die Kirche bedeutsam - je jünger die Führungskräfte sind, desto geringer ist die religiöse und kirchliche Ansprechbarkeit (443) und desto mehr suchen sie nach Dialogangeboten über ethische Fragen ohne weltanschaulich-kirchliche Bindung (444). Das führt zur Frage, ob die Kirchen ihre ethischen Anliegen vermehrt durch kirchliche Mitarbeiter in nichtkirchlichen als in kircheneigenen Dialogangeboten einbringen müssen (445).

---

439 U. Duchrow, 1986, 222.
440 F. Kaufmann u.a. 1986, 242.
441 Ebd., 203.
442 Ebd., 244.
443 Ebd., 257ff.
444 Ebd., 251.
445 Für die Heimstätten heisst die Frage, ob die Studienleiter

Dieselbe Untersuchung zeigt, dass unter den Dialogformen die Form des "Gesprächskreises mit festen Teilnehmern, die sich in regelmässigen Abständen treffen" mit 40 % Ja-Antworten am meisten auf Interesse stösst (446). Damit stellt sich die Frage, ob der Dialog in Berufsgruppen zu berufsethischen Fragen nicht wieder vermehrt angeboten werden sollte, und zwar nicht nur auf Unternehmerebene.

Wenn sich die westeuropäischen Kirchen vom grosskirchlich-konstantinischen Modell weg verstärkt zum befreiungskirchlich-nachkonstantinischen Modell entwickeln (447), wird sich der Stellenwert des Dialogs für die Kirchen ändern. Die Bedeutung der Lerndialoge im Sinne der Erarbeitung eines Minimalkonsenses würde abnehmen. Der Zeugnisdialog und der problematisierende Dialog würden zunehmen.

6.3.4 Diakonie und Seelsorge

Zur kirchlichen Versöhnungsstrategie in Politik und Gesellschaft, um die es im ganzen Kapitel 6.3 geht, gehören unbedingt auch Diakonie und Seelsorge (448). Mit Diakonie ist im folgenden die "karitative Diakonie" gemeint, die die christlich motivierte Liebestätigkeit und Fürsorge an Menschen in Not und die "soziale Dimension gemeindlich-kirchlicher Leitungsverantwortung" bezeichnet (449). Davon wird heute die "gesellschaftliche Diakonie" unterschieden. Sie ist "auf den Menschen als institutionelle Existenz" bezogen. Ihr "geht es nicht nur um Hilfe für...Schwache-...,sondern um Hilfe für das normale Glied der Gesellschaft" durch Förderung humaner Strukturen (450).

---

vermehrt Angebote ausserhalb der Heimstätten anbieten sollen.

446 F. Kaufmann u.a. 1986, 255.

447 Vergl. Kp. 6.3.3.1.

448 Wir müssen uns bei diesem Thema wie beim folgenden über Oeffentlichkeitsarbeit auf wenige Hinweise beschränken.

449 G. Philipp: Art. Diakonie, ESL, Sp. 241-246.

450 H.D. Wendland: Art. Gesellschaftliche Diakonie, ESL, Sp. 246f; zur Diskussion um den Begriff vergl. z. B. H.D. Wendland: Botschaft an die soziale Welt, 1959; Dagegen H. Krimm: Zur Wesensbestimmung der Diakonie, in: ZEE Nr. 12, 1968, 49-53; zur Diskussion Krimm-Wendland: P. Hayde: Die gesellschaftliche Diakonie als Aufgabe der Kirche, in: H.D. Wendland: Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen, 1969, 294-204.

"Diakonie als teilendes, heilendes und versöhnendes Amt der Kirche gehört unabdingbar zum Wesen der Kirche."(451) Diakonie - das neutestamentliche Wort für Dienst (452) - ist eine notwendige Form des Dienstes der Versöhnung und Befreiung. Diakonie ist ein Teil des Tatzeugnisses der Gemeinde (453).

Jeder Mensch ist zum Dienst der Versöhnung an seinem Ort berufen und ermächtigt, es gibt aber unterschiedliche Begabungen und Aufträge (454). Die einen sind zur Strukturveränderung durch Dialog oder Gegenmachtbildung, andere zur Einzelhilfe berufen, aber "die unterscheidbaren Aufträge in der Gemeinde sind bezogen auf die gemeinsame Beauftragung durch Christus"(455).

Innerhalb der weltweiten Ökumene haben gerade jene Kirchen (z. B. Ungarns) das Konzept der "diakonischen Kirche" betont, die kaum die Gelegenheit direkter Einflussnahme auf die weltliche Macht haben, weil sie Minoritäten sind.

Wir haben gesehen, dass Jesu Lebenspraxis ganz auf das Ziel ausgerichtet war, Gott zu dienen, indem er Menschen retten und heil machen wollte, als Ausdruck des göttlichen Erbarmens. Wie aber kann diakonisch-heilendes Handeln der Kirchen in Konfliktsituationen Gestalt annehmen? Dazu nur wenige Hinweise, die die Stossrichtung andeuten sollen:

Auch wenn die "Minimierung von Gewaltopfern" durch Konfliktverminderung resp. gewaltfreie Konfliktlösung angestrebt werden soll, wird es immer wieder Opfer geben. Diakonie heisst, sich um die Opfer von Konflikten kümmern, um jene, die die menschlichen Kosten eines Konfliktes zu tragen haben: Scheidungskinder als Folge von Ehekonflikten, Witwen und Waisen von kriegerischen Konflikten, Flüchtlinge von Bürgerkriegen, Hungernde vom Nord-Süd-Konflikt, Ueberforderte vom Leistungskampf, psychisch Kranke z.B. vom Konflikt mit sich selbst. Mit andern Worten: Massstab der Diakonie sind die Armen: "In der Diakonie solidarisiert sich die Gemeinde ausdrücklich mit mit den 'Geringsten'"(456). Eine vom Geist der Feindesliebe getriebene Diakonie wird sich dabei

---

451 ÖRK: Bericht aus Vancouver 1983, 89.

452 Vergl. Kp. 5.2.4.3, Anm. 368.

453 So K. Barth: KD IV/3, 1022. Zur Diakonie als Dienst der Gemeinde: 1020-1026. - "Versöhnung ruft nach der Diakonie", heisst es in: Diakonie - ein Auftrag der Kirche. Ein Memorandum zum Verständnis der Diakonie, hrsg. vom Theologischen Arbeitskreis für diakonische Fragen, Zürich 1983, 2ff.

454 Kp. 5.4.2, 1. Kriterium.

455 J. Moltmann, 1975, 327ff.

456 K. Barth: KD IV/3, 1021.

auch für die Opfer auf Seite der Feinde einsetzen, auch dann, wenn die Kirche gegen diese Feinde Partei ergreifen muss. Gerade in der Diakonie kann die "befreiende Grenzüberschreitung"(457) zum Ausdruck kommen.

Zur Diakonie an Menschen kommt heute die Diakonie an der Schöpfung hinzu, denn die Natur ist Opfer und trägt die Kosten des Konflikts Mensch-Natur.

Zum Einsatz für die Opfer gehört auch der Einsatz für die Versöhnung von Opfer und Täter, wie dies z. B. in der Gefängnisseelsorge da und dort versucht wird.

Diakonie bedeutet physische und materielle, aber auch psychische und nicht zuletzt geistliche Hilfe. Insofern sind Seelsorge, Beratung und Therapie wichtige Teilde der Diakonie und des kirchlichen Handelns für Befreiung und Versöhnung.

In innenpolitischen Konflikten wie den Jugendunruhen kann das Seelsorge für Demonstranten (und deren Eltern), für Polizisten (und deren Partner), für Verhaftete und Verletzte, für ungerechtfertigt Verfehmte, für Entscheidungsträger wie auch für die sich ängstigenden Teile der Bevölkerung bedeuten. Dabei gilt es, sich hinhörend und möglichst vorurteilsfrei auf die Situation des einzelnen einzulassen und ihnen wo nötig zu helfen, eine Sprache oder ein Sprachrohr für ihr Leiden zu finden.

Seelsorge wird dann zum Lerndialog. Aus dem Kontakt mit den Opfern von Konflikten kann die Kirche die Sensibilität und die Perspektive der Armen gewinnen, die für ihren Einsatz auf politischer Ebene nötig sind. Insofern bedeuten Diakonie und Seelsorge nicht nur ein Geben und Helfen, sondern auch ein Nehmen, sogar ein "geistliches Wachsen"(458).

---

457 Kp. 5.2.2.5.

458 Vergl. A. Nolan: Der Dienst an den Armen und geistliches Wachsen, hrsg. von der Deutschen und Schweiz. Kommission Justitia et Pax, Bonn/Bern 1986. Er unterscheidet aus der Erfahrung in der Dritten Welt vier "Phasen im Wachsen der Liebe" gegenüber den Armen: 1. Mitleid und direkte Hilfe. 2. Entdeckung, dass Armut ein strukturelles Problem ist. 3. Entdeckung, dass die Armen sich selbst retten müssen (lernen von ihnen bis hin zu ihrer Idealisierung). 4. Enttäuschung und Entmutigung über die Armen, (vom Idealisieren zu echter Solidarität), ohne dabei die Armen oder die Opfer zu idealisieren!

Seelsorge und Diakonie als Ganzes bestehen nicht nur aus Hilfe, sondern auch aus Teilen: Deshalb spricht die ökumenische Bewegung wie erwähnt von der Diakonie nicht nur als heilendem, sondern auch als teilendem Amt der Kirche (459).

Diakonie und Seelsorge sind aber nicht nur eine heilende, teilende und Versöhnende Kraft, sondern müssen - wenn sie im Dienst der befreienden Versöhnung stehen wollen - auch Befreiung und Gericht ernst nehmen: So sehr Diakonie und Seelsorge sich auf den einzelnen ausrichten sollen, so sehr verfehlen sie ihren Auftrag, wenn sie ausschliesslich dessen Wohl im Blick haben oder ihn nur bestätigen und seine Sicht rechtfertigen. Seelsorge und Diakonie, die sich am Wohl aller orientieren, haben immer auch eine prophetische und kritisierende Dimension. A. Rich spricht deshalb von "Diakonie als revolutionärer Funktion der Kirche" und von "Diakonie als kritischer Funktion der Kirche"(460).

Fatal ist, wenn die diakonisch und seelsorgerlich tätigen Teile der Kirche mit Individualisierung der Probleme zudecken, was die gesellschaftspolitisch tätigen Teile der Kirche aufzudecken versuchen. Ebenso fatal ist, wenn diese die Einzelhilfe als unwirksames Tun geringachten. Eine kirchliche Versöhnungsstrategie wird dann fruchtbar, wenn die Kirche aus der diakonischen Erfahrung mit den Opfern für ihr gesellschaftspolitisches Handeln lernt und wenn sie umgekehrt ihr diakonisches Handeln am Ziel von Befreiung und Versöhnung für die ganze Gesellschaft orientiert. Im Verbinden der beiden Anliegen besteht ein Teil ihres Vermittlungsdienstes.

6.3.5 Kirchliche Oeffentlichkeitsarbeit

Die öffentliche, durch Medien vermittelte Kommunikation ist ein prägendes Merkmal der modernen Informationsgesellschaft. Die Kirchen sind deshalb gefragt, welchen Beitrag die kirchliche Oeffentlichkeits- und Medienarbeit zu Befreiung, Vermittlung und Versöhnung leisten kann. Wiederum müssen wir uns auf einige wenige Hinweise beschränken.

Fünf Begründungen seien genannt, warum Oeffentlichkeitsarbeit unabdingbar zur kirchlichen Versöhnungsstrategie gehört:

---

459 Ausführlicher in: OeRK: Auf dem Weg zu einer ökumenischen Verpflichtung zum Miteinanderteilen (hrsg. vom Büro für ökumenisches Miteinanderteilen des OeRK), Genf 1984.

460 A. Rich: Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung, Zürich 1966, 39ff, 79ff.

1. Kommunikation entsteht - theologisch verstanden - durch die Zuwendung Gottes in Jesus Christus zum Menschen und die dadurch ermöglichte Zuwendung des Menschen zum Mitmenschen. Solche Kommunikation zielt auf Versöhnung der Menschen mit Gott, mit der Schöpfung und der Menschen untereinander. Jesus Christus als Mittler zwischen Gott und Mensch ist Grund christlicher Kommunikation (461).

2. Die biblische Botschaft wendet sich an alle Menschen (462). Im Verkündigungsauftrag selbst liegt deshalb "der Oeffentlichkeitsanspruch des Evangeliums"(463) begründet. Der Heilige Geist ist nicht ein Geheimbesitz für Eingeweihte, sondern wirkt in aller Oeffentlichkeit (464). Oeffentlichkeit gehört deshalb zum Wesen der Kirche.

3. Die Medien sind heute ein überall gegenwärtiges Machtmittel. Sie können zur Herrschaft oder zum Dienst, zum Dialog, zur Gegenmachtbildung, zur Diakonie usw. eingesetzt werden. Im Rahmen des Auftrags der Kirchen, die Mächte der Welt nicht ihrer Eigengesetzlichkeit zu überlassen - es gibt keine "Bereiche unseres Lebens, in denen wir nicht Jesus Christus, sondern anderen Herren zu Eigen wären", heisst es in der zweiten Barmer These - müssen die Kirchen die Medienmacht prüfen.

4. Ob die Kirchen wollen oder nicht: Ihr Handeln in gesellschaftlichen Konflikten hat immer öffentlichen Charakter, wie die Reaktionen der Oeffentlichkeit in den beiden Fallstudien deutlich gezeigt haben (465). Die Kirchen können sich dieser Tatsache nur in Ausnahmefällen entziehen.

5. Die Oeffentlichkeit der Kommunikation ist eine Bedingung jeder Demokratie, denn diese Staatsform lebt von der Partizipation der Bevölkerung (466). Wenn die Kirchen die Demokratie unterstützen, müssen sie auch eine auf Partizipation angelegte Oeffentlichkeitsarbeit in Gesellschaft und Kirche unterstützen.

Welche <u>Ziele und Aufgaben</u> gelten für die Oeffentlichkeitsarbeit im Rahmen des kirchlichen Dienstes der Versöhnung? Die folgenden Hinweise zeigen, dass die generelle Stossrichtung der in den letzten Jahren in der Oekumene und in den westeuropäischen Kirchen

---

461 Aehnlich: ÖRK: Bericht aus Vancouver 1983, 130.
462 Kp. 5.2.4, 3. Kriterium.
463 W. Huber: Kirche und Oeffentlichkeit, Stuttgart 1973, 616-628.
464 Kp. 5.3.2.4.
465 Kp. 3.7 und 4.6.
466 Kp. 2.1.3; W. Huber, 1973, 25ff.

formulierten Ziele kirchlicher Oeffentlichkeitsarbeit in vielem dem entsprechen, was wir in unserer Untersuchung als Versöhnung durch Vermittlung und Parteinahme herausgearbeitet haben:

Der Medienbericht 1984 des Gemeinschaftswerks der Evangelischen Publizistik in der Bundesrepublik Deutschland nennt vier Zielsetzungen christlicher Kommunikation und Medienarbeit (467):

"(1) Christliche Kommunikation ist um dialogischen Charakter ihres publizistischen Handelns in allen Kommunikationsformen bemüht...Sie sucht mit ihren Medienangeboten das Gespräch mit den Menschen...

(2) Christliche Kommunikation ist bestrebt, ihre Grundlagen und Massstäbe darzulegen und zu verdeutlichen...Christliche Kommunikation hat Zeugnischarakter.

(3) Christliche Kommunikation ist...stellvertretendes Handeln ...Der 'anwaltschaftliche' Charakter christlicher Kommunikation findet seinen Ausdruck in dem Bemühen kirchlicher Medienarbeit, die Lage derer öffentlich zu machen, denen öffentliches Gehör versagt wird oder bleibt...(Dies) geschieht durch Interpretation, Interpellation und Interzession zugunsten unterdrückter oder vernachlässigter Meinungen, im Interesse der Gerechtigkeit und Wahrheit.

(4) Christliche Kommunikation bekennt sich zu den weltweiten Verpflichtungen und Funktionen ihres publizistischen Handelns... ."
Die anwaltschaftliche Aufgabe kirchlicher Oeffentlichkeitsarbeit wird auch vom katholischen Sozialethiker H. Büchele in seiner "Ethik der Oeffentlichkeit" unterstrichen: "Der Massstab für wahre Oeffentlichkeit ist und bleibt der 'Arme'...Der 'Arme' ist auch derjenige, der von allem und jedem ausgeschlossen ist."(468)

Drei weitere Ziele kirchlicher Medienarbeit sind in den beachteten und beachtenswerten Medienthesen der drei Landeskirchen der Schweiz formuliert (469):

---

467 Zit. in: H.W. Hessler: Kirche und Medien. Ein neues Bewährungsfeld gesellschaftlicher Verantwortung und pastoraler Fürsorge, in: K.E. Wenke (Hrsg.): Bewährungsfelder gesellschaftlicher Verantwortung. Der politische Auftrag der Kirche, SWI, Bochum 1986, 99-127 (120f).

468 H. Büchele: Politik wieder die Lüge. Zur Ethik der Oeffentlichkeit, Wien 1982, 143.

469 Zur Entwicklung der Massenmedien. Thesen der Kirchen 1983, hrsg. vom Vorstand des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, der Röm.-kath. Bischofskonferenz und vom Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz, These 2.

(5) "Durch Information und Weckung von Verständnis leisten die Medien einen Beitrag zur Integration verschiedenster Gruppen in die Gesellschaft."

(6) Medien haben "eine Aufgabe der Kontrolle. Sie wird erfüllt durch das Oeffentlichmachen von Tatsachen und durch Kritik."

(7) Das Ziel der Versöhnung wird direkt angesprochen: Eine öffentliche Auseinandersetzung über die Neuorientierung der Gesellschaft sei nötig. "Damit aber die Auseinandersetzung tatsächlich zu Ergebnissen führt, braucht es in allen Konflikten eine Perspektive der Versöhnung. Sie vermeidet sowohl die unverantwortliche Ausnützung von Konfliktsituationen wie auch das Verschleiern von Gegensätzen."(470)

(8) Die Medientätigkeit hat auch einen - wie wir gesehen haben für die Konfliktbewältigung bedeutenden - seelsorgerlichen Aspekt, denn "Medienangebote können...in Schwierigkeiten eine Unterstützung sein und Lebenshilfe bieten." Sogar dem "Bedürnis nach Unterhaltung" gewinnen die Thesen eine seelsorgerliche Dimension ab, indem Unterhaltung "Entlastung" bringe (471).

An diesen Zielen wird deutlich, dass Vermittlung/ Dialog/ Integration einerseits und Parteinahme/ Anwaltschaft/ Zeugnis andererseits zwei Dimensionen der Versöhnung sind, die in der kirchlichen Oeffentlichkeitsarbeit zusammengehören.

Medien sollen Macht kontrollieren, heisst es in den Medienthesen. Die Medien müssen aber ihrerseits kontrolliert werden, ob sie ihre Macht zur Herrschaft oder zum Dienst einsetzen. Der Machtmissbrauch mit der "Verschleierung der Wahrheit durch Oeffentlichkeit"(472) ist leicht möglich. Die Macht der Medien und der Oeffentlichkeit ist gross (473). Die Machtkonzentration nimmt mit den neuen Medientechnologien zu und die Partizipationsmöglichkeiten der Bevölkerung entsprechend eher ab (474).

Auf Grund unserer Ausführungen zur Verantwortbarkeit von Macht gehört zur kirchlichen Oeffentlichkeitsarbeit, sich gegen pu-

---

470 Ebd., These 8.
471 Ebd., These 2.
472 H. Büchele, 1982, 19ff.
473 Ebd., 41-104.
474 Dazu: Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken. Chancen, Gefahren, Aufgaben verantwortlicher Gestaltung. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung und der Kammer der EKD für publizistische Arbeit, Gütersloh 1985, 28.

blizistische Machtkonzentration und Medienmonopole zu wenden (475).

Die Mittel kirchlicher Oeffentlichkeitsarbeit sind vielfältig: kirchliche Medien, Beiträge in säkularen Medien, Journalistenausbildung, weltweite Förderung christlicher Medien (z. B. durch die Weltvereinigung für Christliche Kommunikation WACC), aber besonders auch das Schaffen von Ereignissen, die die christliche Botschaft zum Ausdruck bringen und über die die sàkularen Medien berichten. Der Deutsche Evangelische Kirchentag ist ein interessantes Beispiel dafür (476).

Trotz der vielfältigen Möglichkeiten gibt es auch Grenzen der Oeffentlichkeitsarbeit für den Dienst der Versöhnung. Die eine liegt darin, dass für viele Prozesse der Versöhnung und Befreiung das persönliche Gespräch wirksamer ist als das durch Medien vermittelte (477). Die andere Grenze liegt in jenen Konfliktsituationen, wo ein vertraulicher Weg für die Vermittlung gewählt werden muss, wie das z. B. die Kommission der Kirchen für internationale Angelegenheiten des ÖRK immer wieder erfährt (478).

6.3.6 Vergebung und Schuldbekenntnis

Vergebung und Schuldbekenntnis sind zwei ganz bedeutende Teile im kirchlichen Dienst der Versöhnung. Obwohl beide in der Regel in ihrer individualethischen und innerkirchlichen Dimension gesehen werden (einander in persönlichen Beziehungen vergeben. Schuld im Gottesdienst oder in der Beichte bekennen), geht es hier um ihre sozialethische und gesellschaftspolitische Bedeutung: Wie können Vergebung und Schuldbekenntnis zu einer befreienden und vermittelnden Kraft in gesellschaftlichen Konfliktsituationen werden? Was kann die Kirche dazu beitragen, dass sie eine solche Kraft werden?

6.3.6.1 Vergebung

Bewusst ist zuerst von der Vergebung die Rede. Wer einem andern (aktiv) vergibt, soll vergeben, ohne ein Schuldbekenntnis und

---

475 H.W. Hessler, 1986, 121.

476 Diesbezüglich analysiert von H. Uhl: Der deutsche evangelische Kirchentag als öffentliche Erscheinungsform der Kirche, in: H. Dremmel (Hrsg.): Oeffentlichkeitsarbeit der Kirche, Frankfurt 1984, 147-157.

477 So auch der Bericht aus Vancouver 1983, 130.

478 ÖRK: Die Rolle des ÖRK in internationalen Angelegenheiten, 1985, 18.

Reue zu verlangen, so wie Gott den Menschen bedingungslos vergibt, als einem Ausdruck seiner Gnade (479). Umkehr ist Gnade, nicht Leistung. Wer hingegen einen andern um Vergebung bittet (passiv), soll zugleich seine Schuld bekennen, so wie wir gegenüber Gott nicht um Vergebung bitten, ohne unsere Schuld zu nennen und zu bekennen, denn die bedingungslose Vergebung kann von Gott oder von Mitmenschen nicht verlangt und gefordert, sie kann nur erbeten und freiwillig geschenkt werden.

Doch wie kann Vergebung in der Politik resp. eine Politik der Vergebung Gestalt annehmen?

Speziell mit dieser Frage beschäftigt sich ein interessantes Studienprojekt des Rates der Kirchen von Grossbritannien (British Council of Churches). Unter dem Titel "Vergebung und Politik" (Forgiveness and Politics) erforscht das Projekt seit 1983 die Beziehung zwischen Vergebung und Politik auf den verschiedensten Ebenen, besonders anhand von Fallstudien (bisher zum Irlandkonflikt und zum amerikanischen Bürgerrechtsprogramm). Diese Studien (480) werden als "christlicher Beitrag zu Theorie und Praxis der Friedensförderung in Konfliktsituationen" verstanden (481).

Aufgrund der ersten Beiträge des Studienprojektes und aufgrund unserer theologischen Grundlegung können vorläufig sechs Merkmale einer "Politik der Vergebung" genannt werden (es zeigt sich dabei, dass diesem Thema in der politischen Ethik noch vermehrt Beachtung geschenkt werden sollte).

1. Wo Vergebung geschieht, ereignet sich ein Stück weit Gottes Reich (Lk. 17,21; Joh. 20,23). Dennoch bedeutet eine Politik der Vergebung nicht das Reich Gottes auf Erden, weil sie immer Stückwerk und menschlicher Schwäche verhaftet bleibt. Die im Individuellen praktizierte Vergebung muss aber auch ihren Niederschlag im öffentlichen Leben finden. Liessen sich z. B. nicht aus der katholischen Erfahrung mit dem Buss- und Beichtsakrament

---

479 Vergl. Kp. 5.2.2.16.

480 Adresse: Forgiveness and Politics, An associated Study Project of the British Council of Churches, Flat 3, 35 Buckingham Gate, London SW 1E 6PA. Als Arbeiten des Projektes erscheinen: B. Frost (Direktor des Projekts): Putting Forgiveness into Politics, London 1988; D. Shriver: A case Study about the American Black Civil Rights Movement, 1987 (bei Forgiveness and Politics veröffentlicht). H. Willmer: Forgiveness and Politics, in: Crucible. Journal of the Social Responsibility Board of the Church of England, 1979, 100-105.

481 3. Jahresbericht des Projekts Vergebung und Politik, 1986.

sozialethische Hinweise für eine Politik der Vergebung erarbeiten?(482)

2. Vergebung ist ein Ausdruck von Stärke. So wie "die göttliche Verzeihung kein schwächliches Verzeihen, ...(sondern) gerade als Verzeihung...eine göttliche Machttat" ist (483), so ist auch menschliches Vergeben nur aus einer Position der Stärke heraus wirksam. Mahatma Gandhi erkannte das deutlich: "Vergeben ist menschlicher als Bestrafen...Selbstüberwindung aber ist Vergeben nur da, wo die Macht zu strafen vorhanden ist. Vergeben ist bedeutungslos, wo es von einem wehrlosen Wesen scheinbar gewährt wird...Ein entschiedenes Vergeben bedeutet also entschiedenes Erkennen unserer Stärke."(484)

Es gehört zum kirchlichen Versöhnungsauftrag, all denen, die die Vergebung als Zeichen der Schwachheit missverstehen, die Macht der Vergebung aufzuzeigen.

3. "Vergebung ist die Quelle, der Motor und das Getriebe der Macht, wenn Macht nicht unmenschlich sein soll...Die Mächtigen haben die Verantwortung, Macht vergebend einzusetzen...und eine vergebende Gemeinschaft aufzubauen... Vergebung heisst Machtteilung. Wir weigern uns, die Macht mit denen zu teilen, denen wir nicht vergeben wollen."(485) Wo Vergebung dergestalt in der Politik Platz hat, wird Macht nicht herrschend, sondern dienend eingesetzt (486). Vergebung ist ein Machtmittel. "Vergebung...ist im Gegensatz zu allen Ideologien die Macht auf der Erde, die Neues schafft."(487)

Vergebung muss von den Mächtigen ausgehen. Sie kann nicht von den Ohnmächtigen erwartet werden. "Noch fühlen wir uns allzusehr niedergetreten, um keinen Zorn und keinen Rachedurst zu empfinden", schrieb Gandhi während des Unabhängigkeitskampfes, fügt aber bei: "Doch darf ich nicht ablassen zu sagen, dass Indien nur gewinnen kann, wenn es auf das Recht zu strafen verzichtet."(488)

---

482 Vergl. im nächsten Kapitel zum Schuldbekentnis in der katholischen Kirche.

483 K. Barth: KD IV/1, 666.

484 M Gandhi: Jung Indien, Erlenbach-Zürich 1924, 135f, zit. nach: Gandhi: Handeln aus dem Geist, ausgewählt von G.u.T. Sartory, Freiburg 1977, 70f.

485 H. Willmer, 1979, 104.

486 Vergl. Kp. 5.4.2, 8. Kriterium.

487 Vergl. Kp. 5.2.2.16, Anm. 212.

488 M. Gandhi, 1924, 135.

Ob eine neue Regierung - z. B. nach einem Umsturz in einem Land der Dritten Welt - wirklich Neues schafft, muss sich daran zeigen, ob es ihr gelingt, eine Politik der Vergebung zu praktizieren.

4. Bei der Amnestie haben wir gesehen, dass Vergebung und Gnade oft als ungerechte Bevorzugung eines Schuldigen und Bestrafung als gerechte Behandlung empfunden wird (489). Vergebung und Gerechtigkeit erscheinen damit als Gegensatz. "Es ist ein Versagen des Christentums, dass es in seiner Geschichte nicht deutlicher der Tendenz widerstanden hat, Vergebung und Gerechtigkeit als Gegensätze zu behandeln."(490) Kirchen können zur Politik der Vergebung beitragen, wenn sie den Zusammenhang von Gerechtigkeit und Vergebung aufzeigen.

"Vergebung ist das Herz der Gerechtigkeit."(491) R. Niebuhr sagte einmal ähnlich, Vergebung sei die höchste Gerechtigkeit und das Ende der Gerechtigkeit. Sie ermöglicht die neue Gerechtigkeit, indem sie den Schuldigen wieder eine Chance gibt und sie in die Gemeinschaft zurückführt.

Allerdings darf Vergebung Unrecht nicht zudecken und rechttfertigen. Was Unrecht ist, mit dem soll gerechnet werden, aber in einer vergebenden statt bestrafenden Art.

5. Die Politik der Vergebung besteht nicht primär aus vereinzelten Gnadenakten, sondern muss eine bestimmte Qualität in all den normalen politischen Strukturen, Ereignissen und Prozessen darstellen (492). Die Aufgabe besteht also darin, in Konfliktsituationen alle Lösungsschritte aus dem Geist der Vergebung zu unternehmen.

6. Nochmals müssen wir wiederholen, was wir schon oft gesagt haben: Wenn Vergebung zum absoluten Prinzip gemacht wird, das in jeder Situation gelten soll, wird sie zum Instrument der Unterdrückung statt Befreiung. Sie fordert dann z. B. von den Unterdrückten, dass sie den Unterdrückern während der Unterdrückung schon vergeben. Demgegenüber bedeutet eine aus der Liebe genährte Politik der Vergebung, den richtigen Zeitpunkt für Akte der Vergebung zu finden. Vergebung ist dann verfrüht, wenn damit Unrecht zugedeckt würde.

---

489 Vergl. Kp. 4.6.

490 H. Willmer, 1979, 103.

491 Ebd.

492 Ebd., 104.

6.3.6.2 Schuldbekenntnis

Aus der zugesprochenen, erfahrenen Vergebung wird das Bekennen von Schuld möglich. Schuld einzugestehen ist damit nicht mehr eine Forderung des einen Konfliktpartners (in der Regel des Stärkeren) an den anderen (in der Regel den Schwächeren), was einen Konflikt häufig zusätzlich blockiert, sondern eine Kraft zur Entblockierung.

Ein Schuldbekenntnis ist ein Ausdruck der Bereitschaft, Schuld zu benennen und solidarisch zu tragen. Ein Schuldbekenntnis konkretisiert deshalb, was wir im 8. Kriterium zum Dienst der Versöhnung formulierten (493): Versöhnung setzt voraus, dass Schuld nicht auf einzelne schuldige oder unschuldige Sündenböcke abgeladen, sondern solidarisch getragen wird.

Wie aber kann ein Schuldbekenntnis in einer Konfliktsituation abgelegt werden? In welcher Art muss es geleistet werden, dass es befreit und versöhnt? Wiederum suchen wir Antworten aus der Konfrontation der theologischen Kriterien mit der kirchlichen Praxis. Aspekte einer Antwort lassen sich anhand der folgenden vier Beispiele von Schuldbekenntnissen zeigen: den breiten Diskussionen um das in unserem Jahrhundert bisher wohl geschichtswirksamste kirchliche Schuldbekenntnis, das "Stuttgarter Schuldbekenntnis" der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1945 und dem darauf bezogenen "Darmstädter Wort" des Bruderrates der Evangelischen Kirche Deutschlands von 1947, sowie dem "Bekenntnis 86" der Schweizerischen Evangelischen Synode und einem Text der Holländisch-reformierten Kirche Südafrikas von 1986.

Nach dem Ersten Weltkrieg hatte die Frage nach der Schuld an diesem Krieg das Verhältnis der Kirchen zueinander besonders in der jungen ökumenischen Bewegung schwer belastet. Das sollte nach dem Zweiten Weltkrieg vermieden werden. Das Stuttgarter Schuldbekenntnis (494) wurde bald nach Kriegsende am 18./19. Oktober 1945 vom eben neu gegründeten Rat der Evangelischen Kirche

---

493 Kp. 5.4.2.

494 H. Ludwig: Karl Barths Dienst der Versöhnung. Zur Geschichte des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes, gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1971, 266-326; M. Greschat (Hrsg.). Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung von 1945, München 1982; ders. (Hrsg.): Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation, Neukirchen 1985; G. Besier/G. Sauter: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.

Deutschlands verabschiedet (495). Es bekannte die Solidarität der evangelischen Kirche mit der Schuld des deutschen Volkes und lautet:

"Der Rat der EKD begrüsst bei seiner Sitzung am 18./19. Oktober 1945 in Stuttgart Vertreter des Oekumenischen Rates der Kirchen: Wir sind für diesen Besuch um so dankbarer, als wir uns mit unserem Volke nicht nur in einer grossen Gemeinschaft der Leiden wissen, sondern auch in einer Solidarität der Schuld. Mit grossem Schmerz sagen wir: Durch uns ist unendliches Leid über viele Völker und Länder gebracht worden. Was wir unseren Gemeinden oft bezeugt haben, das sprechen wir jetzt im Namen der ganzen Kirche aus: Wohl haben wir lange Jahre hindurch im Namen Jesu Christi gegen den Geist gekämpft, der im nationalsozialistischen Gewaltregiment seinen furchtbaren Ausdruck gefunden hat; aber wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.
Nun soll in unseren Kirchen ein neuer Anfang gemacht werden..." (496). Es folgt ein etwa ein gleich langer Text dazu, wie die Kirche nun erneuert werden soll.

Die Stuttgarter Erklärung war "ein unmittelbares Ergebnis des Kirchenkampfes"(497). Sie öffnete den Weg zur verantwortlichen Teilnahme der Kirche an der Neugestaltung der Gegenwart. Sie war aber immer auch umstritten und wurde als zwiespältig empfunden: "Von den Greueln, die Deutsche über andere Völker gebracht haben, und von den Verbrechen des Nazi-Regimes redete sie nur in sehr allgemeinen Wendungen; wie Christen durch Reden oder Schweigen, durch Handeln oder Unterlassen dazu beigetragen hatten, blieb unerläutert."(498)

Diese Ambivalenz kommt besonders deutlich in Karl Barth's Verhältnis zur Stuttgarter Erklärung zum Ausdruck (499). Einerseits hatte er schon früh auf die Notwendigkeit eines solchen Bekenntnisses aufmerksam gemacht und darauf hingearbeitet. Er hatte sogar einen eigenen Textvorschlag erarbeitet (500) und bezeichnete in einem Vortrag eine Woche vor Veröffentlichung des Bekenntnisses ein solches Wort als denjenigen Dienst der Kirche am

---

495 Es war vor allem von O. Dibelius, H. Asmussem und M. Niemöller verfasst.

496 In M. Greschat, 1982, 102.

497 K. Scholder: Art. Kirchenkampf, EStL, Sp. 1177-1200 (1195).

498 So W. Huber, in: M. Greschat, 1985, 7f.

499 Minutiös analysiert bei H. Ludwig, 1971, bes. 299ff.

500 Brief von K. Barth an M. Niemöller, 28.9.1945, in: H. Ludwig, 1971, 318ff.

deutschen Volk, "den es in seiner heutigen Lage nötiger hat als jeden anderen"(501). Er hatte die Erklärung auch freudig begrüsst und verteidigt (502).

Zugleich aber übte er Kritik daran. Die politische Schuld hätte konkreter benannt und die Ursache der Schuld klarer erkannt werden müssen (er sah sie vor allem in der lutherischen Interpretation der Zwei-Reiche-Lehre, die dazu geführt habe, zu oft gegenüber der irdischen Gewalt zu schweigen)(503). Zudem müsse die Kirche sich darum bemühen, dass das ganze deutsche Volk die Verantwortung für seinen Weg seit 1933 erkenne (504). Mit Besorgnis beobachtete er, dass das Schuldbekenntnis, so wie es in kirchlichen Kreisen aufgenommen wurde, offenbar "alles nur innerchristlich gemeint" sei (505), wogegen er nicht nur eine kirchliche, sondern eine politische Umkehr für nötig hielt. Er setzte sich gegen restaurative Tendenzen für eine Neuorientierung nach dem Krieg ein.

Für eine solche Neuorientierung setzte sich besonders der direkt nach dem Krieg neukonstituierte Bruderrat der EKD ein, der die Anliegen der Bekennenden Kirche und besonders der Barmer Erklärung von 1934 weiterführen wollte. Dieser Bruderrat sah in der Stuttgarter Erklärung erst einen Anfang und veröffentlichte daher am 8. August 1947 in Darmstadt das "Wort des Bruderrates der EKD zum politischen Weg unseres Volkes".

Dieser als "Darmstädter Wort" (506) bekannt gewordene Text nennt als Ausgangspunkt "das Wort von der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus". Dieses Wort könne aber "nicht gehört, nicht angenommen, nicht getan und nicht ausgrichtet werden, wenn wir uns nicht frei sprechen lassen von unserer gesamten Schuld." Diese Schuld wird anschliessend als vierfacher Irrweg, konkret benannt:

---

501 K. Barth: Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches (14.10.1945), in: M. Greschat, 1982, 87-89 (89).

502 H. Ludwig, 1971, 306.

503 Ebd., 299f.

504 Ebd., 306.

505 Ebd., 308: Brief von K. Barth an H. Asmussen vom 8.6.1946.

506 H. Ludwig: Die Entstehung des Darmstädter Wortes, Beilage zu Junge Kirche Nr. 8/9 1977 (das Darmstädter Wort ist Seite 1 abgedruckt); 30 Jahre Darmstädter Wort, Beiheft zu Junge Kirche Nr. 7/1977; D. Schellong: Versöhnung und Politik. Zur Aktualität des Darmstädter Wortes, in: K.G. Steck/D. Schellong: Umstrittene Versöhnung, München 1977, 35-66.

"Wir sind in die Irre gegangen, als wir begannen, den Traum einer besonderen deutschen Sendung zu träumen, ...als wir begannen, eine 'christliche Front' aufzurichten gegenüber notwendig gewordenen Neuordnungen im gesellschaftlichen Leben der Menschen... Wir haben das Recht zur Revolution verneint, aber die Entwicklung zur absoluten Diktatur geduldet und gutgeheissen. Wir sind in die Irre gegangen, als wir meinten, eine Front der Guten gegen die Bösen...bilden zu müssen..., als wir übersahen, dass der ökonomische Materialismus der marxistischen Lehre die Kirche an den Auftrag und die Verheissung der Gemeinde für das Leben und Zusammenleben der Menschen im Diesseits hätte gemahnen müssen... ."

Zum Schluss bezeugte das Darmstädter Wort "aufs Neue" die 2. Barmer These: "Durch Jesus Christus widerfährt uns frohe Befreiung aus den gottlosen Bindungen dieser Welt zu freiem, dankbarem Dienst an seinen Geschöpfen."

Gegen das Darmstädter Wort wurden aus der Kirche mehrheitlich kritische Stimmen laut. Für K. Barth hingegen war es nicht schon in Stuttgart, sondern erst in Darmstadt "zu einer Wendung gekommen, hinter die es kein Zurück mehr geben kann."(507)

Zwei weitere, ganz anders gelagerte kirchliche Schuldbekenntnisse seien noch angedeutet:

In Südafrika - einem jener Konfliktfelder, in denen der Dienst der Versöhnung und Befreiung der Kirchen seit langem in besonderem Masse geleistet wird und in besonderem Mass umstritten ist - verabschiedete die Generalsynode der Holländisch-reformierten Kirche Südafrikas NGK, der grössten weissen Kirche des Landes, im Oktober 1986 das Dokument "Kirche und Gesellschaft"(508). Nachdem die NGK lange Jahre die Apartheid theologisch gerechtfertigt und unterstützt hatte, nennt sie im Dokument nun den "Rassismus eine ernste Sünde"(509).

In der NGK "wuchs die Ueberzeugung, dass erzwungene Trennung von Völkern nicht als eine biblische Vorschrift verstanden werden kann. Der Versuch, eine solche Vorschrift mit der Bibel zu rechtfertigen, muss als Fehler erkannt und abgelehnt werden.Die Ned. Geref. Kerk ist überzeugt, dass die Handhabung der Apartheid als eines politischen und gesellschaftlichen Systems, das Menschen benachteiligt und eine Gruppe unrechtmässig gegenüber einer anderen bevorzugt, aus christlich-ethischen Gründen nicht akzep-

---

507 H. Ludwig, 1977, 7.

508 Kirche und Gesellschaft. Ein Zeugnis der Ned. Geref. Kerk, Pretoria 1986, deutsch Pretoria 1987.

509 Ebd., 24.

tiert werden kann, da diese im Gegensatz zu den Grundsätzen der Nächstenliebe und der Gerechtigkeit steht und unabwendbar die Menschenwürde aller Betroffenen antastet."(510)

Es ist hier nicht der Ort, den weiteren Kontext und die Wirkung des Dokumentes zu analysieren, es zeigt aber - bei allen sehr tiefen Gegensätzen zum Beispiel zum Darmstädter Wort (511) -, dass hier eine Kirche einen Irrweg bekennt und einen Schritt auf Versöhnung hin zu tun bereit ist (512).

Wie steht es aber mit dem Schuldbekenntnis von Kirchen, die nicht so direkt (aber doch indirekt) in weltgeschichtliche Konflikte verstrickt sind wie die Kirchen Deutschlands im Zweiten Weltkrieg oder die Kirchen Südafrikas?

Die Schweizerische Evangelische Synode stellte im Zusammenhang mit der Frage nach einem gemeinsamen Bekenntnis für die reformierten Kirchen ein "Bekenntnis 86" zur Diskussion (513). Es ist trinitarisch aufgebaut, wobei alle drei Artikel drei Teile enthalten: "Wir glauben an", "Wir bekennen unsere Schuld", "Gott aber" (was er zur Rettung der Welt tut).

Als Schuld wird z. B. genannt: "Uns selbst haben wir zum Mass der Schöpfung gemacht... Wir setzen auf die Macht der Welt... Wir bauen mit an den Mauern zwischen Ost und West."

Interessant ist nun, dass dieses Bekenntnis in einer Leserdiskussion des Kirchenboten für den Kanton Zürich (514) in den Leserzuschriften fast durchgängig als zu schuldbeladen betrachtet wurde. Zudem hatte kaum jemand Verständnis für eine kollektive Schuld. Kann heute noch ein Schuldbekenntnis formuliert werden, ohne dass "das ohnehin schlechte Gewissen noch schlechter wird" (515) ? Rührt der Widerstand gegen ein Schuldbekenntnis vielleicht auch daher, dass in einem Land wie der Schweiz als einem kriegsverschonten Land die Mechanissmen der Selbstrechtfertigung nie so erschüttert wurden wie in den kriegführenden Ländern?

---

510 Ebd., 58.

511 Als Beispiel: Während das Darmstädter Wort das Recht zur Revolution indirekt bejaht, steht für die NGK "der Glaube an Revolution...im Gegensatz zu den Aussagen der Schrift."(61).

512 Zur Frage, ob damit eine befreiende Versöhnung im Blick ist, vergl. Kp. 7.3.2.

513 Bekenntnis 86 - zur Diskussion gestellt. Mit 2 kontroversen Beurteilungen von K. La Roche und H. Stickelberger, Kirchenbote für den Kanton Zürich Nr. 11 B/1986, 2f.

514 Nr. 1/1987, 8f.

515 H. Stickelberger, Kirchenbote Nr. 11 B/1986, 3.

Auch in der katholischen Kirche gibt es Ansätze für öffentliche Schuldbekenntnisse (516). Zwar wird das Busssakrament immer noch individuell verstanden. Die Einzelbeichte soll wieder aufgewertet werden. Dennoch heisst es schon in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: "Die Busse der vierzigtägigen Fastenzeit sei nicht bloss eine innere und individuelle Uebung, sondern auch eine äussere und soziale."(517) Entsprechend wird - besonders in der Befreiungstheologie - von der "sozialen Sünde" (518) gesprochen (die evangelische Ethik spricht von strukturelle Sünde).

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD sagte Mitte der 70er Jahre in ihrem "Bekenntnis": "Die christliche Rede von Schuld und Umkehr muss jene geradezu strukturelle Schuldverstrickung ansprechen, in die wir heute durch die weltweiten Verflechtungen und Abhängikeiten, angesichts des Elends und der Unterdrückung ferner, fremder Völker und Gruppen geraten."(519)

Mit einem öffentlichen, allerdings allgemein gehaltenen, Schuldbekenntnis beginnt auch die "Botschaft an die Völker Lateinamerikas" der lateinamerikanischen Bischofskonferenz in Puebla 1979: "Für alle unsere Fehler und Grenzen bitten wir Hirten Gott und unsere Brüder im Glauben und in der Menschengemeinschaft um Vergebung."(520) Innerkirchliche Ansätze (521) sowie die Erkenntnis, das es "auch über den kirchlichen Bereich hinaus im Raum des Politischen solcher Bekenntnisse bedarf", sind zwar vorhanden, aber noch wenig praktiziert (522).

---

516 Die Hinweise dazu verdanke ich den katholischen Theologen T. Bernet und H. Vogel, Luzern.

517 Zweites Vatikanisches Konzil: Konstitution über die heilige Liturgie, Nr. 110.

518 Vergl. M. Sievernich: Die "soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: Concilium Nr. 2/1987, 124-131. Das ganze Heft ist Beichte und Schuldbekenntnis gewidmet.

519 Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Beschlüsse der Vollversammlung. Gesamtausgabe Bd.1, Freiburg 1976, 94.

520 Dokumente aus Medellin und Puebla, Bonn 1979, 141.

521 Ein innerkirchlicher Ansatz könnte im "Schuldbekentnis zwischen den Kirchen" liegen. G. Wainright schlägt dazu vor, am Gründonnerstag jeweils eine "Liturgie zur Versöhnung zwischen den Kirchen" zu feiern. (G.Wainright: Schuldbekenntnis und Versöhnung zwischen den Kirchen, in: Concilium Nr. 2/ 1987, 164-169.)

522 M. Sievernich, 1987, 129.

Aus der Beschäftigung mit der Schuldfrage anhand des biblischen Zeugnisses und der Fallstudien (523) sowie anhand der vier Beispiele von Bekenntnissen ergeben sich zusammenfassend folgende Hinweise für einen verantwortbaren Umgang mit Schuldbekenntnissen im Rahmen des Dienstes der Versöhnung:

1. Damit ein Schuldbekenntnis glaubwürdig ist und eine Umkehr stattfinden kann, muss möglichst konkret analysiert und genannt werden, worin die Schuld besteht und welche Ursachen sie hat. Sonst werden Konflikte mit einem Bekenntnis eher zugedeckt (524). Das Darmstädter Wort war darin weit deutlicher als die Stuttgarter Erklärung (525).

2. Damit ein Schuldbekenntnis einen Konflikt wirklich entblokkieren kann, muss darauf hingearbeitet werden, dass es nicht eine innerkirchliche Angelegenheit bleibt, sondern dass möglichst grosse Teile des Volkes wie der politischen Verantwortungsträger einbezogen werden. "Indem die Kirche die Schuld bekennt, entbindet sie den Menschen nicht von eigenem Schuldbekenntnis, sondern sie ruft sie in die Gemeinschaft des Schuldbekenntnisses hinein." (526) Nur so sind Schuldbekenntnisse ein Dienst in der Welt und "öffentliche Manifestationen der befreienden Gottesgerechtigkeit und der Umkehr zu einer neuen, anderen Zukunft."(527)
In der Demokratie können parlamentarische Vorstösse oder der Einsatz der Volksrechte (Beispiel Amnestiepetition) ermöglichen, dass sich breitere Kreise mit der Schuldfrage auseinandersetzen müssen (528).

---

523 Kp. 5.2.3.4 und 4.4.5.

524 So D. Schellong, 1977, 40.

525 K. Barth ging in seinem Entwurf zum Darmstädter Wort in der Konkretion noch weiter als die verabschiedete Fassung. Er wollte z. B. die "konservierenden Mächte", mit denen sich die Kirche verbündet habe, beim Namen nennen: "Monarchie, Adel, Armee, Grossgrundbesitz, Grossindustrie" (H. Ludwig, 1977, 17, 30).

526 D. Bonhoeffer: Ethik, München 1975, 8. Aufl., 123.

527 J. Moltmann, 1975, 380.

528 Eine entsprechende politische Wirkung hatte die berühmte Ostdenkschrift der EKD von 1965, in der auch "die Frage nach der Schuld gestellt" wird (Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 77-126 (121); zur Denkschrift vergl. auch W. Huber, 1973, 380-420.

3. Kirchen müssen deutlich machen, dass sie selbst, wenn sie Schuld bekennen, von der in Christus geschehenen Versöhung Gottes ausgehen, dass andererseits Vergebung und Schuldbekenntnis ebenso eine Aufgabe von Nichtchristen ist.

4. In einem Konflikt muss die Schuld aller Konfliktparteien analysiert werden. Nicht nur Sündenböcke, sondern auch übertriebene Selbstbezichtigungen verhindern Versöhnung. "Eine Politik aus einseitigen Schuldkomplexen oder aus einseitiger Schuldzumessung würde keine haltbare Ordnung für morgen schaffen, sondern den Keim zu neuen Konflikten legen. Auf diese Weise bliebe die Schuld der anderen völlig ausser Acht, die Völker würden in Gerechte und Ungerechte aufgeteilt... Auf der anderen Seite aber darf die Schuldfrage, etwa unter Hinweis auf die Schuld der anderen, nicht aus dem geschichtlichen und politischen Urteil ausgeschaltet werden."(529)

5. "Die Bereitschaft, Folgen der Schuld zu tragen und Wiedergutmachung für begangenes Unrecht zu leisten"(530) sind ein notwendiger Bestandteil eines Schuldbekenntnisses.

6.4 Maximen zur kirchlichen Versöhnungsstrategie

Politische Hermeneutik versucht, das Evangelium in einer sozialethisch reflektierten Weise in gesellschaftlich-politisches Handeln zu übersetzen. In Kapitel 6 ist der Versuch gewagt, die theologisch-ethischen Erkenntnisse zu Befreiung, Gericht und Versöhnung aus Kapitel 5 in Perspektiven kirchlichen und politischen Handelns umzusetzen. Dabei suchten wir nach einer kirchlichen Strategie, d.h. nach der richtigen Abfolge kirchlicher Handlungen im Dienst von Befreiung und Versöhnung.

Die Ergebnisse sollen nun in Maximen (531) zusammengefasst werden. Diese sind einerseits an den Kriterien orientiert, sind aber nicht einfach aus ihnen deduziert, sondern an konkreten Situationen und am Sachgerechten gemessen, also auf ihre Praktikabilität (532) hin geprüft. Sie haben insofern relativen Charakter, als sie situationsabhängig sind. Sie sind wie die Kriterien und Leitlinien als Orientierungshilfen für eine verantwortliche Entscheidung zu verstehen (533).

---

529 Die Lage der Vertriebenen, 122.

530 Ebd.

531 Zum Begriff Maximen vergl. Kp. 1.2.1; A. Rich: Wirtschaftsethik, Gütersloh 1984, 222-243.

532 Ebd., 227.

533 Ebd., 233.

1. Die Erwartungen der Oeffentlichkeit an das kirchliche Handeln in Konfliktsituationen orientieren sich in der Regel eher am quietistischen Versöhnungsverständnis der Leutereligion und Kulturreligion als an der befreienden Versöhnung durch Jesus Christus (534). Diese Differenz ist zu beachten und zu thematisieren. Wenn Kirchen unpräzis von Versöhnung reden, wecken sie falsche Erwartungen an kirchliches Handeln oder werden zum reinen Sachwalter der Leutereligion.

2. Der kirchliche Dienst der Versöhnung in der Gesellschaft setzt eine politische Hermeneutik voraus, mit deren Hilfe das Evangelium sozialethisch verantwortlich auf heutige politische Verhältnisse übersetzt werden kann (535). Die (christologisch begründete, eschatologisch orientierte und pneumatologisch durchgeführte) ökumenische politische Theologie und Ethik (536) kann die befreiende Versöhnung am besten so umsetzen, dass Christi Botschaft für alle Bereiche des Lebens gilt (Christen sind keine Doppelbürger), ohne das Reich Gottes auf Erden errichten zu wollen. Christliche Ethik und Politik sind somit "nicht verschmolzen und nicht getrennt"(537). Auch die Lehre der Königsherrschaft Christi kann (wenn sie nicht triumphalistisch verstanden und wenn sie pneumatologisch entkirchlicht wird) dies zum Ausdruck bringen, begrenzt auch die lutherische Zwei-Reiche-Lehre, sofern sie, gegen den neulutherischen dualistischen Missbrauch, kritisch und nicht legitimierend interpretiert wird.

3. Gesellschaftliche Kompromisse (die von ethischen zu unterscheiden sind) sind aus ganz verschiedenen theologischen Gründen nötig und gerechtfertigt (538). Sie sind aber nicht an sich schon positiv, vielmehr ist ihr Wert an den genannten Kompromissleitlinien zu messen (539). Zum Dienst der Versöhnung gehört die Kompromissbereitschaft, wo nötig aber auch die Kompromissverweigerung.

4. Zur Glaubwürdigkeit des kirchlichen Versöhnungsdienstes in der Gesellschaft gehört, dass auch innerkirchlich auf befreiende Versöhnung hingearbeitet wird. Dazu gehört das Tatzeugnis im Teilen der materiellen und geistlichen Mittel, was zu einem neuen Lebensstil führt (540).

---

534 Kp. 6.1.1.2.
535 Kp. 6.1.2.
536 Kp. 6.1.2.3, bes. Anm. 107.
537 So Calvin, vergl. Kp. 6.1.2.2, Anm. 68.
538 Kp. 6.1.3.2.
539 Kp. 6.1.3.3.
540 Kp. 6.2.1.

5. Die Verkündigkung des "Wortes der Versöhnung" (2.Kor. 5,19) in und ausserhalb des Gottesdienstes, die Fürbitten und Abendmahlsgemeinschaft sind als das Wortzeugnis der Kirchen zentrale Teile der Vermittlungs- und Versöhnungsarbeit (541).

6. Die ökumenische Zusammenarbeit der Kirchen in "versöhnter Verschiedenheit" ist für ihren Dienst in der Gesellschaft unabdingbar (542). Die Trennung zwischen Katholiken und Protestanten im Abendmahl schadet dem kirchlichen Vermittlungsdienst.

7. Der konziliare Prozess auf einen verpflichtenden Bund für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung hin ist zu unterstützen, weil der Prozess und daraus resultierende Bundesschlüsse Zeichen der befreienden Versöhnung sein können (543).

8. Innerkirchliche Konflikte sind nicht bedauerlich, sondern notwendiger Bestandteil kirchlicher Versöhnungsarbeit. Indem Kirchen gesellschaftliche Konflikte in den eigenen Reihen durcharbeiten, handeln sie stellvertretend für die Welt (544).

9. Ein ebensolches stellvertretendes Handeln besteht darin, dass Kirchen Anstrengungen unternehmen, um eine Gemeinschaft von gleichberechtigten Frauen und Männern zu werden (545).

10. Die in Jesus Christus geschehene Befreiung und Versöhnung muss auch einen Ausdruck in den kirchlichen Strukturen finden. Dialogstrukturen, flexible Strukturen und "Hingabestrukturen" sind solche Versöhnungsstrukturen (546).

11. Eine kirchliche Versöhnungsstrategie muss die Machtfrage einbeziehen. Macht zur Herrschaft ist zu bekämpfen, (partizipative) Macht zum Dienst ist zu fördern. Die vielfältigen kirchlichen Machtmittel (547) sind zu nutzen, aber daran zu messen, ob sie dienenden Charakter haben (548).

12. Kirchliche Versöhnungsarbeit erfordert eine möglichst grosse Unabhängigkeit der Kirchen von gesellschaftlichen Mächten. Die Kirchen müssen für den Dienst in der Gesellschaft zugleich die

---

541 2.Kor. 5,19 ; Kp. 6.2.2.
542 Kp. 6.2.3.
543 Kp. 6.2.4.
544 Kp. 6.2.5.
545 Kp. 6.2.6.
546 Kp. 6.2.7.
547 Kp. 6.2.8.
548 Kp. 6.3.1.2.

Zusammenarbeit mit säkularen Bündnispartnern suchen. Diese sollen von Fall zu Fall gewählt werden (549).

13. Ohnmacht darf theologisch nicht glorifiziert werden. Zwischen zu bekämpfenden und zu akzeptierenden Formen der Ohnmacht ist zu unterscheiden. Die Ohnmacht der Armen und auch der Machtträger wie die selbstverschuldete Ohnmacht sind zu überwinden, während Ohnmacht durch selbstgewählten Machtverzicht oder als Folge der Hingabe nötig sein können (550).

14. Je nach Konfliktart (551) kann - zum Beispiel bei asymmetrischen Konflikten mit grossem Machtgefälle - die Unterstützung von Gegenmachtbildung durch Kirchen notwendig sein (552). Damit sollen die Opfer sozialer Ungerechtigkeit durch Vereinigung ihrer Kräfte ihre Ohnmacht überwinden können.

15. Die "Kirche der Parteinahme" für die Schwachen ist dabei nicht Gegensatz zur "Kirche der Versöhnung", zur "Kirche der Rechtfertigung" oder zur Volkskirche als "Kirche für alle", sondern ein notwendiges Merkmal von allen dreien (553).

16. Der Dialog mit gesellschaftlichen Verantwortungsträgern ist in Konfliktsituationen besonders unter "grosskirchlichen" Voraussetzungen (554) ein gutes Mittel zum Dienst der Versöhnung und ein notwendiges Angebot der Kirchen. Die Kirchen haben diesen Dialog auf den verschiedensten Ebenen - je dort, wo die Entscheidungskompetenzen für ein Konfliktthema liegen - zu führen (555). Die Vielfalt der vorhandenen kirchlichen Handlungsebenen und der möglichen Dialogpartner (556) ist als Chance zu nutzen. Die gesellschaftlichen Dialoge sind aber wie die Kompromisse nicht an sich schon positiv. Ihr Wert ist an den genannten sozialethischen Dialogleitlinien zu messen (557). Zeitlich begrenzte Dialogverweigerung kann sozialethisch notwendig sein.

17. Oeffentlicher Druck und Gegenmachtbildung können den Dialog erschweren, sind aber auch immer wieder notwendig, um einen Dialog überhaupt in Gang zu bringen. Parteinahme und Unterstützung von Gegenmachtbildung einerseits und Dialog mit Machtträgern an-

---

549 Kp. 6.3.1.3.
550 Kp. 6.3.1.4.
551 Kp. 6.3.2.1.
552 Kp. 6.3.2.2.
553 Kp. 6.3.2.3.
554 Kp. 6.3.3.1.
555 Kp. 6.3.3.3.
556 Kp. 6.3.3.2.
557 Kp. 6.3.3.4.

dererseits sind in der geschichtlichen Verschränkung keine Gegensätze, sondern zwei Elemente einer kirchlichen Doppelstrategie, die gemeinsam die kirchliche Versöhnungsstrategie ausmachen. Sie sind Ausdruck der in Jesus Christus sichtbar gewordenen dialektischen Einheit von Befreiung und Versöhnung.

18. Diakonie und Seelsorge (558) sind unverzichtbare Teile der Versöhnungsstrategie, indem den Opfern von Konflikten geholfen wird. Wenn Diakonie/ Seelsorge und gesellschaftspolitisches Handeln der Kirche als zwei Seiten desselben Auftrages gesehen werden, befruchten sie sich gegenseitig und erhöhen sie die Glaubwürdigkeit des kirchlichen Zeugnisses.

19. Die kirchliche Oeffentlichkeits- und Medienarbeit wird in der modernen Informationsgesellschaft als Mittel der kirchlichen Versöhnungsstrategie immer wichtiger. Diese Oeffentlichkeitsarbeit hat ihre Ziele und Mittel an den bisher genannten Kriterien und Maximen zu orientieren (559).

20. Die Kirchen haben eine "Politik der Vergebung" zu fördern, indem sie deutlich machen, dass dies eine Politik der Stärke und der Gerechtigkeit ist (560). Oeffentliche Schuldbekenntnisse von Kirchen und säkularen Konfliktparteien helfen - sofern sie Schuld konkret benennen - einen Neuanfang in blockierten Situationen zu ermöglichen (561).

---

558 Kp. 6.3.4.
559 Kp. 6.3.5.
560 Kp. 6.3.6.1.
561 Kp. 6.3.6.2.

D) Schluss

Kapitel 7

Anwendung der Kriterien und Maximen

Der bisher zurückgelegte, lange Weg unserer Untersuchung von der Darstellung der Konkordanzdemokratie über die Fallstudien bis zur normativen Orientierung führt nun zur Frage: Wie ist aufgrund der biblich-sozialethischen Normen die schweizerische Konkordanzdemokratie und wie ist die in den Fallstudien dargelegte kirchliche Praxis zu beurteilen? (1) Es kann dabei nicht um eine umfassende Würdigung gehen, sondern nur um ein paar zusammenfassende Hinweise.

7.1 Beurteilung der Konkordanzdemokratie

7.1.1 Konkordanz im Staat

Konkordantes Verhalten zeichnet sich dadurch aus, dass Konflikte statt durch Mehrheits- und Machtentscheide durch gütliches Einvernehmen und die Suche nach einem breit abgestützten Kompromiss gelöst werden.

Die Konkordanzdemokratie ist sozialethisch gesehen insofern positiv zu beurteilen, als Dialog, Kompromiss und gütliches Einvernehmen Teilung und Begrenzung von Macht bedeuten und damit die Chance erhöht wird, dass Macht dienend und nicht herrschend eingesetzt wird. Konkordanz kann auch Ausdruck von "Feindesliebe" sein, die die Rechte des Gegners anerkennt.

In der Konkordanz werden Minderheiten ernst genommen, was christlicher Geschwisterlichkeit entspricht und Voraussetzung universaler Versöhnung ist. Positiv ist auch, dass Konkordanz Stabilität und eine gewisse Sicherheit ermöglicht, was ein Merkmal (allerdings nicht das wichtigste!) des christlichen Verständnisses von Frieden ist.

Die Konkordanzdemokratie hat sozialethisch gesehen aber auch negative Seiten: Da sie davon lebt, dass die Kompromisse vom Elitenkartell ausgehandelt werden, ist sie stets in Gefahr, zu einer "Demokratie ohne das Volk" zu werden (2). Ohne die Demokratie als Staatsform zu verabsolutieren, hat sie doch so viele ethisch po-

---

1 Es geht hier um den sechsten Schritt unserer Methodik sozialethischer Urteilsfindung, Kp. 1.2.1.

2 R. Germann, Kp. 2, Anm. 73.

sitive Seiten - diese können hier nicht ausgeführt werden - , dass ihre Entleerung durch das Elitenkartell fragwürdig ist. Die "neue Politik" in Bewegungen ausserhalb der Parteien ist der Versuch, neben dem Elitenkartell die Beteiligung des Volkes zurückzugewinnen.

Im Elitenkartell besteht die Gefahr, Dialog und Kompromiss als Instrumente der Herrschaft einzusetzen, indem mit Kompromissen Referenden und damit die Beteiligung des Volkes zu umgehen versucht wird. Dann liegt ein Kompromissmissbrauch vor (3).

Die Regierung in der schweizerischen Konkordanzdemokratie ist im Unterschied zu Demokratien mit einer starken Opposition nicht gezwungen und wenig motiviert, profilierte Leitbilder und Regierungsprogramme zu entwerfen. Damit droht der Konkordanz ein perspektivloser Pragmatismus. Theologisch ausgedrückt: Der Zug auf das Reich Gottes hin, das "Verlangen, sich immer mehr und mehr nach der göttlichen Gerechtigkeit zu bilden", wie Zwingli sagte (4), droht zu verkümmern. Die perspektivlose "Akzeptanz" wird zum Leitbild.

Die Konkordanzdemokratie ist für Scheinkompromisse und Scheinfrieden anfälliger als andere Demokratien. Es gehört zur Aufgabe der Kirchen, Scheinkompromisse aufzudecken und Perspektivlosigkeit überwinden zu helfen, z. B. indem sie an Leitbildern für eine neue Schweiz mitarbeitet.

Die Konkordanzkultur verkommt zur Ideologie, wenn sie verabsolutiert wird und für alle Situationen gelten soll. Wir haben gesehen, dass es Konfliktgegenstände gibt, die nicht kompromissfähig sind. Dass hier die Konkordanz an Grenzen stösst, muss anerkannt werden. Wenn Konkordanz zum absoluten Prinzip erstarrt, werden auch leicht Abweichler stigmatisiert, als Störer des Konkordanzfriedens betrachtet und zu Sündenböcken gemacht.

Konkordanz wird negativ und erfordert zu grosse Opfer, wenn der innere Friede nur dank gemeinsamer Sündenböcke und Feindbilder gewahrt wird oder Konflikte (z. B. internationale Verteilungskonflikte) so ausgelagert werden, dass andere sie austragen müssen.

Aufgrund der genannten positiven und negativen Aspekte muss sozialethisch von der Ambivalenz der Konkordanzdemokratie gesprochen werden, d.h.: Die Konkordanzdemokratie ist positiv und unterstützenswert, aber nur unter gewissen Bedingungen. Dazu gehört

---

3 Vergl. Kp. 6.3.3.4, 18. Dialogleitlinie.

4 Kp. 6, Anm. 154.

die Beachtung der erarbeiteten Kompromiss- und Dialogleitlinien (5). Fünf weitere Bedingungen seien genannt:

1. Die Konkordanzdemokratie ist nicht als Zustand, sondern als Prozess zu betrachten. Konkordanz muss den reinen Pragmatismus überwinden, indem eine Dynamisierung der Konkordanz (6) in der Perspektive des Reiches Gottes angestrebt wird. In der Geschichte der Schweiz haben nach U. Altermatt kooperationsorientierte Phasen und konfrontationsorientierte Phasen abgewechselt. In diesem historischen Prozess ist die Dynamisierung der Konkordanz möglich.

2. Auch innnerhalb der Konkordanzkultur ist sektorielle Konfrontation nötig. Ein Beispiel: Im 19. und zu Beginn des 20. Jahrunderts mussten die Rechte der Arbeiter erkämpft werden. Das Friedensabkommen zwischen Arbeitgebern und -nehmern bedeutete als Resultat dieses Kampfes die grundsätzliche Anerkennung dieser Rechte, woraus soziale Marktwirtschaft und Sozialpartnerschaft möglich wurden. Dieser ethisch positiven Sozialpartnerschaft ist Sorge zu tragen.

Anders steht es heute mit den "Rechten der Natur"(7). Sie müssen erst noch eingefordert und anerkannt werden, damit sich die soziale Marktwirtschaft zu einer "ökologischen und sozialen Marktwirtschaft"(8) und die soziale Demokratie zu einer ökologischen und sozialen Demokratie weiterentwickeln.

Die dringend nötige "Sozialpartnerschaft" zwischen Mensch und Natur muss erkämpft werden durch Parteinahme für die Natur durch Verbände, die die Rechte der Natur vertreten. Da Kirche für die Schwachen Partei zu ergreifen hat, hat sie auch Partei für die geschwächte Natur zu nehmen.

Ziel wäre eine erweiterte Konkordanz, in der auch die Natur eingeschlossen ist. Die jetzige "kleine Konkordanz" müsste durch eine neue "grosse Konkordanz" ersetzt werden. Dabei ist es kein Widerspruch zu sagen: Echte (im Sinn dieser erweiterten) Konkordanz muss durch nichtkonkordantes Verhalten immer wieder erkämpft werden. Es kann in der Konkordanzdemokratie also notwendig

---

5 Kp. 6.1.3.3 und 6.3.3.4.

6 In Anlehnung an D. Mieth formuliert, der die "Dynamisierung der Kompromisse" vorschlug. Kp. 6.1.3.3.

7 Mehr dazu bei Th. Strohm: Umweltethik in der Industriegesellschaft als theologische Aufgabe, in: J. Moltmann (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 94-140, bes. 127ff.

8 Ebd., 128.

sein, gleichzeitig kooperationsorientiert (z. B. bezüglich Arbeitskonflikten) und konfrontationsorientiert (z. B. bezüglich ökologischen Konflikten) zu handeln.

3. Wir haben festgestellt, dass das Parlament, also die vom Volk gewählten Vertreter, in der schweizerischen Konkordanzdemokratie gegenüber Verwaltung und Regierung eine relativ schwache Position hat (9). Damit die Demokratie aber "Herrschaft des Volkes" bleibt, ist die "Ohnmacht der Machtträger" abzubauen (10). Die demokratisch gewählten Vertreter müssen gegenüber dem Einfluss der in der Regel nicht demokratisch gewählten Verbände gestärkt werden. Wenn Konkordanzdemokratie nur noch Regieren nach der diffusen "Akzeptanz" bedeutet, trägt sie zur Problem- und Konfliktbewältigung zu wenig bei.

4. Zur Dynamisierung der Konkordanzdemokratie ist eine starke Opposition nötig. Opposition ermöglicht die ethisch wichtige Kontrolle der Macht. Wer eine starke Opposition als Gefährdung der Konkordanz betrachtet, verkennt, dass auch die Konkordanz auf Opposition angewiesen ist. Mit einer starken Opposition würde sich die Konkordanz- möglicherweise zu einer den heutigen Anforderungen angemesseneren Koalitionsdemokratie weiterentwickeln, wie A. Meier/A. Riklin vorgeschlagen haben (11).

5. Vom sozialethischen Kriterium der "Universalität der Versöhnung"(12) her ist die Konkordanz nur positiv, wenn gütliches Einvernehmen und Kompromissbereitschaft nicht nur im Bemühen um innenpolitischen Frieden, sondern auch in aussen- und handelspolitischen Fragen (Beispiel Nord-Süd-Dialog) angestrebt wird. Zudem ist beim konkordanten Verhalten immer auf die Einheit von Befreiung und Versöhnung zu achten.

7.1.2 Konkordanz in der Kirche

Die Konkordanzstruktur und das Konkordanzverhalten der Kirchen in der Schweiz ist grundsätzlich gleich zu bewerten wie die Konkordanz in Staat und Gesellschaft, da viele Aehnlichkeiten bestehen. Auch hier muss von einer Ambivalenz kirchlicher Konkordanz gesprochen werden, ohne dass die genannten Punkte wiederholt werden müssen.

---

9 Kp. 2.1.3.13.
10 Kp. 6.3.1.4.
11 Kp. 2.1.4, Anm. 82.
12 Kp. 5.4.2, Pkt. 3.

Eine Dynamisierung kirchlicher Konkordanzkultur ist aufgrund unserer Kriterien für den Dienst der Versöhnung nötig. Das bedeutet z. B.: auch innerkirchlich der Opposition genügend Raum geben und ihren Wert anerkennen; sektorielle innerkirchliche Konfrontationen (z. B. zwischen kirchlichen Bewegungen und Kirchenpflegen oder Hilfswerken und Kirchenleitungen) als notwendig und nicht als von vornherein unchristlich betrachten.

Damit könnten die Kirchen wenigstens punktuell die notwendige "neue Politik" zu praktizieren versuchen (13), indem sie die Konkordanz zu einer "grossen Konkordanz" erweitern, in der auch die alternativen Bewegungen, die politisch heimatlos gewordenen Alternativbürger und die Natur als Partner ihren Platz haben. "Jedenfalls könnten die Kirchen einen wichtigen Beitrag zur Behebung moderner politisch-kultureller Missstände leisten, wenn sie...es verstehen, Formen und Inhalte der 'neuen Politik' auch im innerkichlichen Raum zu akzeptieren."(14)

Das kirchliche Konkordanzverhalten ist nicht zu trennen von der volkskirchlichen Struktur der grossen Landeskirchen der Schweiz. Wir haben bei den Fallstudien und besonders bei den Darlegungen zum Dialog als Mittel einer Versöhnungsstrategie gesehen, dass die Struktur der Volkskirche für den Dienst der Versöhnung grosse Chancen bietet (15). Wir haben aber auch gesehen, dass volkskirchliche Strukturen die parteinehmende, befreiende Seite dieses Dienstes behindern können. So muss von der Ambivalenz der Volkskirche gesprochen werden. Mit andern Worten: Das 'Ja, aber" zur Volkskirche, wie es im ersten Kapitel in den verschiedenen Ansätzen von W.D. Marsch, W. Huber, R. Leuenberger und U. Duchrow skizziert wurde (16), entspricht am ehesten den Ergebnissen unserer Untersuchung.

Die Volkskirche kann ihren Versöhnungsauftrag also nur unter gewissen Bedingungen wahrnehmen. Dazu gehören:

1. Die möglichst grosse Unabhängigkeit der Kirchen.

---

13 Zu den Hintergründen der neuen Politik, die sich ausserhalb der Parteien und traditionellen Konkordanzmechanismen abspielt, vergl. E. Gruner/H.P. Hertig: Der Stimmbürger und die "Neue" Politik. Wie reagiert die Politik auf die Beschleunigung der Zeitgeschichte? Bern 1983.

14 F. Hafner: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeinwesens, Basel 1985, 189 (zu Kirchen und neue Politik 188ff).

15 Vergl. Kp. 3.6.2 und 3.8, Pkt. 11.

16 Kp. 1.3.3.4, Pkt. 3.

2. Die in Christus begründete Universalität der Versöhnung so zu leben, dass Volkskirche nicht national und konfessionell, sondern im Kontext der weltweiten Kirche gesehen wird.

3. Der Mut, neben der Vermittlung auch Partei zu nehmen.

4. Auch in der Volkskirche bekenntniskirchliche Elemente aufzunehmen.

5. In der grosskirchlich-konkordanten Struktur (die eine Veränderung durch konstruktiven Dialog mit den Machtträgern und Teilhabe an der Macht versucht) immer stärker auch befreiungskirchliche Ansätze (die eine Veränderung durch Kritik an zerstörerischer Macht und Aufbau von Alternativen versucht) aufzunehmen (17).

Zusammenfassend kann gesagt werden: Konkordanz in Kirche und Staat ist theologisch gesprochen dann positiv, wenn sie christologisch fundiert, eschatologisch orientiert und pneumatologisch dynamisiert ist, wenn sie also von der in Jesus Christus gewonnenen geschwisterlichen Einheit getragen, auf das Reich Gottes ausgerichtet und von der neuschöpfenden Kraft des Heiligen Geistes immer wieder in Bewegung gesetzt wird.

Damit ist der Versuch gemacht, die Beurteilung der Konkordanzdemokratie, wie sie im Religiösen Sozialismus und in der dialektischen Theologie bei L. Ragaz, K. Barth, E. Brunner und A. Rich geleistet wurde (18), in der Stossrichtung aufzunehmen und unter den heutigen gesellschaftlichen Voraussetzungen weiterzuentwickeln.

7.2 Beurteilung der Fallstudien

Die folgenden Bemerkungen zu den Fallstudien müssen sich wie jene zur Konkordanzdemokratie auf wenige Hinweise beschränken. Die in den Fallstudien selbst versuchten Differenzierungen sind hier nicht möglich. Die Beurteilung kann auch keinesfalls die Lektüre der Fallstudien selbst ersetzen. Es geht darum, sich ein paar Hauptlinien nochmals zu vergegenwärtigen, nicht um ein richtendes Urteil zu fällen, sondern um für die zukünftigen Herausforderungen, die an die Kirchen herantreten, zu lernen.

---

17 Zum grosskirchlichen resp. befreiungskirchlichen Modell vergl. Kp. 6.3.3.1.

18 Kp. 2.3.

7.2.1 Erste Fallstudie: AJZ

Der Einsatz der Zürcher Kirchen während der Jugendunruhen 1980-82 für ein autonomes Jugendzentrum kann sozialethisch gesehen als echter, beeindruckender Dienst der Versöhnung und damit als sehr positiv bezeichnet werden.

Hier haben Kirchen einen Dienst in der Welt geleistet und die Herausforderung im Sinne einer gesellschaftlichen Versöhnungsaufgabe angenommen. Sie sind ein Wagnis eingegangen, bei dem sehr ungewiss war, ob die Vermittlung gelingt.Sie haben innerkirchliche Konflikte (19) um des Dienstes willen in Kauf genommen.

Hier geschah ein Stück Hingabe (20), indem sich die Kirchen auf eine Aufgabe einliessen, bei der von Anfang an feststand, dass daraus bei beiden Konfliktparteien mehr Feinde als Freunde entstehen. Die Kirche übernahm die undankbare Lückenbüsser-Funktion (21), nachdem keine anderen Vermittler mehr in Frage kamen. Es war von Anfang an ein Einsatz, der sich für die Kirchen direkt nicht ausbezahlt machte.

Die verantwortlichen kirchlichen Akteure gingen von einem Versöhnungsverständnis aus (22), das sich mit dem in unserer Untersuchung herausgearbeiteten biblischen Verständnis weitgehend deckt, indem es die "Vermittlung nach unten", wie es E. Sieber sagte (23), und die befreiende Parteinahme einschloss.

Die Kirchen verzichteten in ihrer Analyse der Ursachen des Konflikts darauf, Sündenböcke zu nennen, indem sie die zeitweise verbreiteten Drahtziehertheorien nicht unterstützten. Damit nahmen sie das Kriterium ernst, einen Frieden nicht auf Kosten von Sündenböcken herstellen zu wollen (24).

Der kirchliche Einsatz konnte nachweisbar zur Beruhigung der Situation und damit zur "Minimierung von Gewaltopfern"(25) beitragen.

---

19 Kp. 6.2.6 und Kp. 6.4, 8. Maxime.

20 Kp. 5.2.3.5.

21 W.D. Marsch wertet die Lückenbüsser-Funktion positiv: Die Kirche "muss in Lücken eintreten, sich für die Opfer der Vergesellschaftung einsetzen und sich an nicht-lohnende Projekte heranwagen können." (W.D. Marsch:Institution im Uebergang, Göttingen 1970, 26.) Insofern kann eine Lückenbüsseraufgabe ein Merkmal des Versöhnungdienstes sein.

22 Kp. 3.6.6.

23 Kp. 3.6.6.1.

24 Kp. 5.4.2, 8. Kriterium.

25 Ebd., 9. Kriterium.

Positiv kann auch gewertet werden, dass nach den 68er-Unruhen kirchliche Strukturen wie die Arbeitsstelle für Jugendfragen und der Kirche nahestehende Institutionen wie die ZAGJP geschaffen wurden (26), die sich in den 80er-Unruhen als "Versöhnungsstrukturen" erwiesen und bewährt haben.

Diesen sehr positiven Aspekten stehen aber auch ein paar kritische Fragen gegenüber.

Gelang es genügend, das christliche Versöhnungsverständnis in der Oeffentlichkeit verständlich zu machen und von einem zivilreligiösen Verständnis abzugrenzen (27)? Hätte der vage gebrauchte Topos "Dienst der Versöhnung"(28) nicht theologisch präzisiert werden müssen, indem der Zusammenhang von Befreiung und Versöhnung wie von Parteinahme und Vermittlung aufgezeigt worden wäre? Die Frage zeigt, dass der diakonisch-politische Einsatz in einer Konfliktsituation unbedingt von einer intensiven theologisch-hermeneutischen Arbeit begleitet sein muss. Nicht nur Versöhnung, sondern z. B. auch Autonomie als Forderung der Jugendbewegung bedurfte theologischer Klärung (29).

Haben die kirchlichen Vermittler ihre Dialog- und Kompromissbedingungen (30) gegenüber dem Staat wie gegenüber der Jugendbewegung genügend deutlich genannt und durchgehalten? Wie hätten die Konfliktparteien noch verpflichtender in ihre Mitverantwortung eingebunden werden können (31)? Die Vermittler haben offenbar das Optimum versucht, aber nicht erreicht.

Haben die Kirchgemeinden ihre Gottesdienste, ihre Fürbitten, ihre Tisch- und Abendsmahlgemeinschaft (32) genügend in den Dienst der befreienden Versöhnung gestellt? Waren diese Gottesdienste nicht einfach sakrale Versöhnungsfeiern, sondern ein Ort der Sendung und der Stärkung für den Dienst (33)? Die Vermittlungstätigkeit verwandelte sich im AJZ-Betrieb immer mehr zu einer diakonischen Aufgabe an Randgruppen wie den Drogenabhängigen. Hier wurde ein diakonischer Einsatz über das menschliche Mass hinaus geleistet,

---

26 Kp. 3.2.2 und Kp. 3.8, Pkt. 8.

27 Kp. 6.4, 1. Maxime.

28 Kp. 3.6.4.

29 Vergl. dazu V. Hofstetter: Autonomie. Theologische Ueberlegungen zu einer konkreten Forderung, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter (Hrsg.): Die Jugendunruhen - Herausforderung an die Kirchen, Basel 1981, 41-51.

30 Kp. 6.1.3.3, 6.3.3.4 und 6.4, 3. und 16. Maxime.

31 Vergl. dazu H. Stamm, Kp. 3.6.6.3.

32 Kp. 6.2.3.

33 Kp. 6.2.2.

der alle Kräfte forderte. Dennoch ist aus zeitlicher Distanz die Frage erlaubt, ob die diakonisch-seelsorgerlichen Aufgaben an den Opfern der "Gegenseite" (34), z.B. Gewerbetreibenden, die in Angst lebten und unter Sachbeschädigungen litten, genügend ernst genommen wurde?

Die Analyse der Ursachen der Unruhen blieb in den Kirchen relativ vage (35). Die gesellschaftlichen Fehlentwicklungen wurden zwar genannt, aber nicht näher untersucht. Dies wäre weniger die Aufgabe der AJZ-Trägerschaft als kirchlicher Forschungs- oder Medienstellen gewesen. Wurde damit nicht die prohetisch-aufdeckende, unrecht benennende Dimension der Versöhnung(37/38)vernachlässigt?

Hätte aufgrund der Analyse der Ursachen vielleicht auch deutlicher ein Bekenntnis kirchlicher Mitschuld an den Fehlentwicklungen (39) geäussert werden müssen? Hätten die Kirchen nicht deutlicher auf ein solches Bekenntnis durch staatliche Verantwortungsträger hinwirken müssen?

7.2.2 Zweite Fallstudie: Amnestie

Die Amnestiepetition der kirchlichen Jugendverbände war ein ernsthafter Versuch, im Zusammenhang mit den Jugendunruhen einen christlichen Beitrag zu Vermittlung und Versöhnung zu leisten. Im Zentrum der öffentlichen Debatte darüber standen die Fragen nach Schuld und Strafe, Reue und Vergebung.

---

34 Kp. 6.3.4.

35 Kp. 6.3.5.

36 Kp. 5.2.2.9 und 5.3.2.5.

37 Als Beispiel einer kurzen Konfliktanalyse sei die Antwort der Synode der reformierten Zürcher Kirche auf die Demonstration vom 17. November 1917 in Zürich, die in einer Zeit bitterer Not stattfand und blutig beendet wurde, hingewiesen: Die Kirchensynode erkannte eine Hauptursache der Vorgänge vom 17. November "in der unchristlichen, undemokratischen und aufreizenden politischen Ordnung unserer Gesellschaft, insbesondere in der Anhäufung von Gewinn und Vorräten auf der einen, und in dem steigenden Mangel auf der anderen Seite. Sie fordert die Behörden auf, mit aller Energie...der staatsgefährlichen Profitmacherei und den übrigen Missständen zu steuern."(Zitiert von W. Hollenweger: Emil Brunner, in: H.J. Schultz (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, eine Geschichte in Porträts, Stuttgart 1966, 362).

38 Kp. 3.6.4.

39 Kp. 6.3.6.

Sozialethisch positiv zu werten ist, dass die Jugendverbände das Thema Schuld aufgenommen und die Frage gestellt haben, wie die Rechtsprechung in den Dienst von Frieden und Versöhnung gestellt werden könne. Indem sie die Schuld am Konflikt nicht einseitig der Jugendbewegung oder einzelnen Drahtziehern zuschoben, sondern die Mitschuld der Gesellschaft als ganzer betonten (40), versuchten die Jugendverbände das Abschieben von Schuld auf Sündenböcke zu vermeiden (41). Indem die Jugendverbände ihre Mitschuld nannten und bekannten (42), zeigten sie ihre "Bereitschaft zur Schuldübernahme"(43).

Die Verbände leisteten einen Beitrag zu einer "Politik der Vergebung"(44), bei der sie betonten, sie sei ein Ausdruck der Stärke des Staates. Indem sie darauf hinwiesen, dass Versöhnung durch Amnestie "das Vergehen nicht entschuldigt"(45), wollten sie Unrecht nicht zudecken und rechtfertigen.

Die Initianten des Amnestiebegehrens nannten als drei Merkmale der christlichen Vergebung deren Onteilbarkeit/Universalität, Bedingungslosigkeit und Einseitigkeit (46). Damit entsprachen sie dem biblischen Verständnis von Vergebung, wie wir es an Jesu Lebenspraxis zeigten (47).

Positiv zu werten ist auch, dass beim Amnestiebegehren der Dienst der Versöhnung mit dem demokratischen Mittel der Petition zu leisten versucht wurde. Damit entsprachen die Jugendverbände der Maxime, dass zuerst die demokratischen (Macht-) Mittel ausgeschöpft werden müssen, bevor andere Mittel - als ultima ratio z. B. Gewalt - im Rahmen einer kirchlichen Versöhnungsstrategie eingesetzt werden (48).

Die kirchlichen Jugendverbände lehnten eine minimale Teilamnestie als falschen Kompromiss ab, da er keine Befriedung erwirken könne. Damit strebten sie nach einem ethisch verantwortbaren Kompromiss, wie wir es in den Kompromissleitlinien formuliert haben (49). Ob eine Teilamnestie im Sinne eines Zeichens nicht aber auch ein verantwortbarer gesellschaftlicher Kompromiss gewesen wäre, ist eine politische Ermessensfrage.

Dass die Verbände die Amnestiepetition ökumenisch lancierten, verstärkte deren Wirkung und Glaubwürdigkeit.

---

40 Kp. 4.4.4.1.
41 Kp. 5.4.2, 8. Kriterium.
42 Kp. 4.4.2.2.
43 Kp. 5.4.2, 17. Kriterium.
44 Kp. 6.4, 20. Maxime.
45 Kp. 4.4.1, Anm. 78.
46 Kp. 4.4.5.1.
47 Kp. 5.2.2.16.
48 Bes. Kp. 6.3.1.2.
49 Kp. 6.1.3.3.

Die Presseauswertung zur Amnestie zeigte, dass der Bewusstseinsbildung durch die Medien grosse Bedeutung zukommt und dass die kirchlichen Akteure der Umsetzung ihrer sozialethischen Anliegen in den Medien die nötige Beachtung und Sorgfalt schenken müssen (50). Die Fallstudie zeigte aber auch, dass die kirchlichen Handlungsträger für eine entsprechende Oeffentlichkeitsarbeit personelle Kapazitäten brauchen und dabei bald an Grenzen stossen.

Dieser insgesammt positiven Beurteilung des kirchlichen Amnestiebegehrens sind nun ein paar kritische Fragen anzufügen:

Die Amnestie wurde von den kirchlichen Jugendverbänden als Befriedungsamnestie (zur Wiederherstellung des sozialen Friedens durch Erlass der Strafverbüssung) und weniger als Rechtskorrekturamnestie (zur Korrektur ungerechter gerichtlicher Urteile) verstanden (51). Auch wenn die kirchlichen Jugendverbände die Urteile "bedauerlich hart" fanden, stellten sie die Legitimität dieser Urteile und damit die Rechtsstaatlichkeit der Entscheide nicht grundsätzlich in Frage. Obwohl auch die Rechtskorrekturamnestie ein rechtsstaatliches Mittel ist, ist sie im Rechtsstaat zurückhaltender als die Befriedungsamnestie anzuwenden, da Korrekuren von Urteilen wenn immer möglich durch den ordentlichen judikativen Weg der gerichtlichen Instanzen und nicht durch den ausserordentlichen legislativen (politischen) Weg der Amnestie erfolgen sollte. Indem die Jugendverbände die sozial-befriedende Funktion der Amnestie stärker als die juristische Funktion betonten, stellten sie das Ziel der Versöhnung gegenüber Fragen der Gerechtigkeit in den Vordergrund. Sie waren sicher eher legitimiert und es entsprach eher ihren Möglichkeiten, sich zur sozialen als zur juristischen Seite zu äussern. Dennoch stellt sich die Frage, ob dem Verhältnis von sozialer Versöhnung und juristischer Gerechtigkeit von kirchlicher Seite nicht mehr Beachtung hätte geschenkt werden sollen. Stellungnahmen und Gutachten von Juristen, die von christlich-ethischen Kriterien der Versöhnung und Gerechtigkeit ausgegangen wären, wären wohl hilfreich gewesen.

Wir haben bei unseren Darlegungen zur Vergebung festgestellt, dass Vergebung und Gerechtigkeit theologisch kein Gegensatz sind (52). Die Amnestie als Akt der Gnade und Vergebung wurde in der öffentlichen Auseinandersetzung aber häufig als ungerecht dargestellt und empfunden. So stellt sich im Rückblick die Frage, ob nicht das Verhältnis von Vergebung/Gnade und Gerechtigkeit theologisch und juristisch hätte präzisiert werden müssen.

---

50 Kp. 4.6.5 und 6.3.5.

51 Kp. 4.5.3.

52 Kp. 6.3.6.1.

Eine Amnestie kann Unrecht zudecken statt verarbeiten, wie z. B. der Widerstand von Menschenrechtsgruppen in Argentinien 1987 gegen eine Amnestierung von Militärs, denen schwere Menschenrechtsdelikte angelastet wurden, deutlich machte (53). Der Amnestievorschlag der Jugendverbände und jener des argentinischen Präsidenten sind nun in keiner Weise vergleichbar. Das Beispiel verdeutlicht aber nochmals, dass Vergebung nur befreiend und versöhnend wirkt, wenn Unrecht und Schuld offengelegt und benannt werden (54). Haben die Jugendverbände das Unrecht der Bewegung wie des Staates genügend genau analysiert?

Die kirchlichen Verbände haben von ihrer Mitschuld an den Jugendunruhen gesprochen. Im Zusammenhang mit dem Schuldbekenntnis haben wir nun festgestellt, dass die Bereitschaft, Folgen der Schuld zu tragen, und Wiedergutmachung zu leisten, ein notwendiger Bestandteil eines Schuldbekenntnisses sei (55). Hier stellt sich die Frage, ob die kirchlichen Jugendverbände und alle, die die Amnestie unterstützten, entsprechende Schritte taten. Die Initianten sagten, "dass auch wir Jugendverbände uns schuldig gemacht haben, ...indem wir zuwenig konkrete und gewaltfreie Handlungsmöglichkeiten aufgezeigt haben."(56) So müssen sie sich selbstkritisch fragen, ob sie mit den Jugendlichen im Hinblick auf zukünftige Konflikte gewaltfreies Verhalten genügend einüben?

Noch eine letzte Frage: Ausgangspunkt der kirchlichen Jugendverbände war 1981 die Frage: Was können wir in der verfahrenen Situation der Jugendunruhen zur Konfliktlösung beitragen? (57) Die Verbände entschieden sich für die Amnestiepetition. Damit erzielten sie mit ihren begrenzten Mitteln eine recht grosse politische Wirkung. Dennoch stellt sich aufgrund der gemachten Erfahrungen die Frage, ob nicht gleichzeitig Handlungsmöglichkeiten hätten gezeigt werden sollen - z. B. mit symbolischen Aktionen oder diakonischen Einsätzen - , wie die einzelnen im zwischenmenschlich-personalethischen Verhalten auf befreiende Versöhnung hätten hinwirken können.

---

53 Dazu R. Rey: Der heikle Weg zwischen Versöhnung und Vergeltung, Tages-Anzeiger, 23.5.1987, 2; Der Berner Staatsrechtler R. Bäumlin, der die Amnestiepetition der Jugendverbände in der Schweiz öffentlich unterstützt hatte, lehnte die argentinische Amnestie ab, weil sie die Demokratisierung des Landes gefährde ("Demokratie in Gefahr". Interview von R. Gilgen mit R. Bäumlin, ebd.).

54 Kp. 5.2.2.9 und 6.3.6.2.

55 Kp. 6.3.6.2, Schluss.

56 Kp. 4.4.4.1, Anm. 81.

57 Kp. 4.4.2.1.

7.3 Theologie der Befreiung oder Theologie der Versöhnung ?

Befreiung und Versöhnung sind in unserer Untersuchung Schlüsselbegriffe zur Beschreibung des Auftrags der Kirchen in Konfliktsituationen geworden. Zum Schluss seien deshalb aufgrund unserer Kriterien und Maximen ein paar sehr vorläufige Ueberlegungen zu den Theologien der Befreiung und zu den als Gegenbewegung gebildeten Theologien der Versöhnung angestellt, in denen die Begriffe Befreiung und Versöhnung ebenfalls eine Schlüsselrolle spielen.

Wir beschränken uns auf drei Textbeispiele, die die Spannungen zwischen den beiden Ansätzen exemplarisch zeigen:

a) der Hirtenbrief der Bischöfe Nicaraguas "Ueber die Versöhnung" vom 22. April 1984 und die kritische Antwort der Jesuiten in Nicaragua; b) die beiden Kongresse der Theologie der Versöhnung in Lateinamerika 1986 und 1987; c) das südafrikanische "Kairos-Dokument" von 1985 und die Standortbestimmung "Kirche und Gesellschaft" der Holländisch-reformierten Kirche Südafrikas NGK von 1986.

Wir müssen uns auf die textlichen Aussagen beschränken, ohne den gesellschaftlichen Kontext der betroffenen Länder darzustellen, obwohl N. Greinacher beizustimmen ist, wenn er sagt, es sei "völlig unmöglich", den Konflikt um die Theologie der Befreiung zu verstehen, "ohne den politisch-ökonomischen Nord-Süd-Konflikt als Hintergrund im Auge zu haben."(58) Wir betrachten die Texte vor allem unter der Frage, von welchem Verständnis von Versöhnung und Befreiung und von welcher Versöhnungstrategie sie ausgehen.

a) Nicaragua: Hirtenbrief über die Versöhnung

In Nicaragua entwickelte sich anfangs der 80er Jahre zwischen der katholischen Amtskirche und der sandinistischen Regierung zunehmend ein Konflikt, nachdem in der ersten Phase der Neugestaltung des Landes nach dem Machtwechsel eine kritische Zusammenarbeit bestanden hatte. An Ostern 1984 veröffentlichten die Bischöfe Nicaraguas den Hirtenbrief "Ueber die Versöhnung" (59), der von der nicaraguanischen Opposition freudig begrüsst, von der sandinistischen Befreiungsfront und innerkirchlichen Gruppen aber heftig kritisiert wurde.

---

58 N. Greinacher (Hrsg.): Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich/Einsiedeln 1985, 11.

59 Abgedruckt in: N. Greinacher, 1985, 263-270.

Als Anlass für den Hirtenbrief nannten die Bischöfe zu Beginn des Schreibens "die dringende Notwendigkeit, in unserer Gesellschaft zu einer ernsthaften brüderlichen Versöhnung zu kommen."(60) Diese Versöhnung soll "auf dem Weg über eine individuelle Bekehrung" und durch die Umkehr der "Herzen" erfolgen (61). "Dringend wünscht und fördert die Kirche den Frieden und die Ruhe. Sie glaubt, dass es nur einen Weg zu diesem Ziel gibt: Die Umkehr ... zur Unterstützung dieser Umkehr setzte der Herr das Sakrament der Versöhnung ein": die Beichte (62). Der Weg zum Frieden als "Befriedung der Nation" führe "zwangsläufig über den Dialog"(63), an dem "alle Nicaraguaner innerhalb und ausserhalb des Landes beteiligt werden, ohne jede Rücksicht auf ihre Ideologie, Klasse oder Parteizugehörigkeit." Insbesondere die bewaffneten Contras seien in den Dialog einzubeziehen und es sei "Feinden und Gegnern zu vergeben" (64).

Die im Hirtenbrief vertretene Auffassung von Versöhnung wurde heftig angegriffen, so z. B. in der "Erklärung der Delegierten der Jesuiten in Nicaragua" vom 5. Mai 1984 (65). Die Jesuiten warfen den Bischöfen vor, den Weg "des bedingungslosen Dialogs mit den bewaffneten Kämpfern" statt der "gerechten Verteidigung unseres Volkes gegen die US-Aggression" zu wählen (66). Insbesondere seien aber Versöhnung und Verzeihen an Gerechtigkeit zu binden, was im Brief der Bischöfe fehle: "Die richtig verstandene Gerechtigkeit ist sozusagen der Zweck des Verzeihens"(67). Ebenfalls sei bei den Bischöfen "für das Gewicht der strukturellen und geschichtlichen Ursachen, die ebenfalls zu derartigen Feindschaften führen, kein Platz."(68) Versöhnung sei nicht möglich, wenn nicht "wenigstens mit gleicher Deutlichkeit und Entschiedenheit", wie Dialog gefordert werde, auch die Angriffe auf das Land verurteilt würden.

Wie ist diese Kontroverse der beiden Briefe sozialethisch zu beurteilen? (Nochmals sei betont, dass wir uns auf eine Beurteilung des Wortlauts der Texte beschränken!) Im Hirtenbrief wird Versöhnung primär individuell (Bekehrung), innerkirchlich-sakramental (Beichte) und quietistisch (Friede als Ruhe) verstanden, was unseren Kriterien deutlich widerspricht: Zwar heisst es an einer

---

60 Ebd., 263.
61 Ebd., 263, 267.
62 Ebd., 267f.
63 Ebd., 268.
64 Ebd., 270.
65 Abgedruckt in: N. Greinacher, 1985, 271-280.
66 Ebd., 271.
67 Ebd., 272, ähnlich 277f.
68 Ebd., 273.

Stelle, man müsse "aufhören mit den sozialen Sünden, d.h. mit jeder Form der Teilnahme an Situationen der Ungerechtigkeit und Gewalt"(69), aber die auf Gerechtigkeit und Befreiung beruhende Versöhnung tritt doch gegenüber der bedingungslosen Versöhnung mit allen Menschen ganz in den Hintergrund. Aufgrund unseres Kriteriums, dass Versöhnung unlösbar an Gerechtigkeit und Befreiung gebunden ist (70), ist die diesbezügliche theologische Kritik der Jesuiten zu unterstützen, die schrieben: " Auf dem Spiel steht das Verhältnis des christlichen Glaubens zur Gerechtigkeit" (71).

Die mit dem Hirtenbrief angestrebte Vermittlung richtet sich unterschiedslos an alle Menschen: "Die Situation (in Nicaragua.cs) hat ihre Wurzeln in der Sünde aller und jedes Einzelnen"(72). Damit werden die Ursachen von Ungerechtigkeit und Unfriede eher zugedeckt statt geklärt (73) und von Parteinahme für die Armen ist im Brief nirgends die Rede. Der im Hirtenbrief vorgeschlagene Dialog entspringt dem seelsorgerlichen Anliegen, "Verständigung zu suchen und dadurch den vielen Menschen entgegenzukommen, die voller Angst, Schmerz und Erschöpfung den Frieden herbeisehnen." (74) Der Dialog solle ehrlich und unideologisch offen sein. Der Hirtenbrief nennt aber nicht, unter welchen Bedingungen ein solcher Dialog möglich ist und wirklich der Versöhnung dient (75).

Die Jesuiten bringen in ihrer Stellungnahme die Relationalität von Befreiung und Vergebung, Gerechtigkeit und Versöhnung, Dialog und Kritik (an der ausländischen Aggression gegen Nicaragua wie daran, "dass der Revolutionsprozess nicht frei von Fehlern ist" (76)) viel deutlicher zum Ausdruck als die Bischöfe. Andererseits ist zu fragen, ob für die Jesuiten nicht zu unkritisch "die gerechte Verteidigung unseres Volkes gegen die US-Aggression ... ein echter Weg zur Versöhnung" ist (77).

b) Lateinamerika: Theologie der Versöhnung

Vom 16. bis 19. Januar 1986 fand in Arequipa/Peru der erste "Internationale Kongress zur Theologie der Versöhnung und einer neuen Evangelisierung Lateinamerikas nach den Ideen von Papst Johan-

---

69 Ebd., 264.
70 Kp. 5.4.2, 6. Kriterium.
71 N. Greinacher, 1975, 277.
72 Ebd., 267.
73 Vergl. Kp. 5.2.2.9 und 5.2.2.12.
74 N. Greinacher, 1985, 269.
75 Vergl. die Dialogbedingungen Kp. 6.3.3.4.
76 N. Greinacher, 1985, 275.
77 Ebd., 271.

nes Paul dem II." statt (78). Rund 1000 Teilnehmer, darunter zwei Kardinäle (A.L. Trujillo aus Medellin/Columbien und B. Law aus Boston/USA) sowie neun Bischöfe, darunter D. Castrillon, Generalsekretär der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM und einzelne Teilnehmer aus Frankreich und Spanien - insgesamt vorwiegend konservative Teile der Kirche Lateinamerikas - versammelten sich mit dem Ziel, "die Bedingungen wahrer Versöhnung zu definieren in einem Kontinent, der von Ideologien, Elend und Krieg zerissen ist." (79) Der Erzbischof von Arequipa F.V. Ruiz bezeichnete die Theologie der Versöhnung als Antwort auf die "falsche Theologie der Befreiung". "Wir wollen keine Auseinandersetzung zwischen Unterdrückern und Unterdrückten" (80). Die Teilnehmer nannten die Theologie der Versöhnung eine "gültige Alternative zu konfliktorientierten ideologischen Strömungen"(81).

Auch Kardinal A.L. Trujillo aus Medellin nannte die "Ideologisierung von Konflikten, die glauben macht, Konflikte seien unvermeidlich, wie wenn es eine Gesetzmässigkeit von Konflikten gäbe", ein Uebel, das es zu bekämpfen gelte. Er lehnte Gewalt ab und sagte, "dass die wirksamste Waffe gegen die Gewalt der Dialog sei"(82). Zudem gehe "eine wahre Theologie der Befreiung von der Realität der Versöhnung des Menschen mit Gott, mit sich selbst, mit den Mitmenschen und allem Geschaffenen aus."(83)

Vom 18.-22. Januar 1987 fand in Tacna/Peru der zweite Internationale Kongress zur Theologie der Versöhnung statt. Organisiert war er von Sodalitium Christianae Vitae, einer peruanischen Laienbewegung aus Mittel- und Oberschicht, aus der auch die meisten Teilnehmer stammten und die der charismatischen Bewegung wie der konservativen katholischen Bewegung Communione e Liberazione na-

---

78 Ausführliche Artikel im Pressedienst der Katholischen Internationalen Presseagentur KIPA (Freiburg) vom 10.1.1986 und 20.1.1986 sowie Meldung im Evangelischen Pressedienst der Schweiz EPD vom 24.1.1986; trotz Anfragen bei diversen katholischen Institutionen und Werken sowie bei der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz CELAM in Bogotà/Columbien war es nicht möglich, Konferenzdokumente zu erhalten. Dass weder bei der sonst über Lateinamerika gut dokumentierten Deutschen Bischofskonferenz noch bei Adveniat oder Fastenopfer weitere Informationen erhältlich waren, zeigt, dass der Theologie der Versöhnung bisher wenig Beachtung geschenkt wurde.

79 KIPA, 20.1.1986.

80 EPD, 24.1.1986.

81 Ebd.

82 KIPA, 20.1.1986.

83 KIPA, 10.1.1986.

hesteht. Bekanntester Teilnehmer an diesem Kongress war Bischof P.A. Vega, der aus Nicaragua ausgewiesene Vizepräsident der nicaraguanischen Bischofskonferenz.

Der Präsident von Sodalitium Christianae Vitae, L.V. Figari, sagte auf dem Kongress: "Anstelle des Klassenkampfes schlägt die christliche Befreiung eine Haltung der wechselseitigen Ergänzung der gesellschaftlichen Gruppen und Klassen vor." Befreiung dürfe nicht als Konflikt verstanden werden, sondern als Prozess zur Versöhnung, der Solidarität schaffe und das gemeinsame Wohl suche (84). Aehnlich sagte Erzbischof F. Vargas aus Arequipa in Peru nach dem zweiten Kongress in einem Vortrag über die Theologie der Versöhnung, statt der Option für die Armen als sozialer Klasse, wie sie die Befreiungstheologie sehe, gehe es im biblischen Zeugnis um die "Option für den konkreten Menschen." Zudem habe die Befreiungstheologie "die Befreiung im sozio-ökunomischen Bereich" gegenüber der "Befreiung von der Sünde durch Christus" überbetont (85).

c) Südafrika: Versöhnung durch Weisse - Befreiung durch Schwarze?

Südafrika ist ein Konfliktgebiet, in dem sich die Frage nach Befreiung und Versöhnung exemplarisch stellt. Zwei Dokumente zeigen die Auseinandersetzung:

Ganz ähnlich wie bei der südamerikanischen Theologie der Versöhnung ist das Versöhnungsverständnis der weissen, regierungsnahen Holländisch-reformierten Kirche Südafrikas NGK. In ihrer (von uns schon im Zusammenhang mit dem Schuldbekenntnis erwähnten) bedeutenden Standortbestimmung "Kirche und Gesellschaft" (86), die die Generalsynode der NGK im Oktober 1986 verabschiedete und die die Apartheid nun als Sünde ablehnt, heisst es zur Versöhnung: "Die Kirche ist eine versöhnende Gemeinschaft ... Als Menschen, die durch Christi Blut mit Gott und untereinander versöhnt sind und nun Frieden haben, müssen Christen und Kirchen das Amt der Versöhnung weitertragen und im Geist brüderlicher Liebe und Eintracht sich gegenseitig dienen.

---

84 Latin American Congress on Liberation and Reconciliation, Ecumenical Press Service EPS, 87.03.45. Vergl. auch: "Christliche Befreiung propagiert nicht den Klassenkampf". Bericht über den Kongress in Tacna, Katholische Nachrichtenagentur KNA, 5.2.1987.

85 Ein Bericht über den Vortrag, den F. Vargas in Santiago de Chile gehalten hat, findet sich in: SELAT (Lima/Peru) 1.7. 1987, 4.

86 Kirche und Gesellschaft. Ein Zeugnis der Nederduitse Gereformeerde Kerk, Pretoria 1986, deutsch Pretoria 1987.

Das heisst,
- dass das Auftreten der Kirche stets von Versöhnung, Friede und Liebe gekennzeichnet sein muss;
- dass die Kirchen keine Konfrontation fördern, sondern füreinander beten; sich einander nicht lieblos beschuldigen, sondern bereit sind, auf das gegenseitige Zeugnis zu hören; sich nicht gegenseitig aus dem Weg gehen, drohen und ausschliessen, sondern um Christi willen annehmen. Versöhnung bedeutet nicht das Verdecken von Unterschieden und das Verharmlosen von Fehlern, wohl aber die offenherzige Aussprache darüber."(87)

Nachdem die NGK einige Jahrzehnte sehr grossen Einfluss auf die Politik der weissen Regierung ausgeübt hat und die theologische Basis der Apartheidpolitik legte, will sie sich nun "eindeutig davon losmachen, als Kirche der Obrigkeit ein politisches Modell oder Programm vorzuschreiben"(88). Der Auftrag der Kirche sei - so der Moderator der NGK, Johan Heyns - "nicht, die eine oder andere politische Struktur zu propagieren, sondern für eine Aenderung des Herzens der Menschen zu arbeiten ... unbiblische politische Strukturen sollen genannt und kritisiert werden, aber alternative Modelle sollen nicht vorgeschlagen werden."(89) Widerstand und Gegenmachtbildung (z. B. durch Boykott) als Wege zur befreienden Versöhnung lehnt die NGK entschieden ab (90). Kooperation statt Konfrontation ist die Devise.

Ganz entgegengesetzt äussert sich das von 111 (vorwiegend, aber nicht ausschliesslich schwarzen) Theologen Südafrikas im September 1985 veröffentlichte "Kairos-Dokument" (91) zur Versöhnung. Das Dokument löste eine sehr breite Diskussion in Südafrika wie in Europa aus (92). Es analysiert die südafrikanische Situation, indem es die "Staatstheologie", die "Kirchentheologie" und die "Prophetische Theologie" unterscheidet.

---

87 Ebd., 16f.

88 Ebd., 59.

89 About turn' for the former spiritual supporters of apartheid. Interview mit J. Heyns, in: Race Relations News, April 1987, 6-9 (7).

90 NGK: Kirche und Gesellschaft, 1987, 61.

91 Deutsche Uebersetzung: Eine Herausforderung an die Kirche. Ein theologischer Kommentar zur politischen Krise in Südafrika. Das KAIROS-Dokument, hrsg. vom Evangelischen Missionswerk im Bereich der Bundesrepublik Deutschland und Berlin West, 1986. Ebenfalls abgedruckt in: Weltkirche 5 (1985), H. 8, 227-244; Junge Kirche 47 (1986), 34-39, 95-100, 164-171.

92 Vergl. z. B. Junge Kirche Nr. 8/9 1986, 457-476 (Stellungnahmen zum Kairos-Dokument von Shun Govender, Frank Chikane,

Die Regierung Südafrikas bediene sich einer Staatstheologie, mit der sie die Apartheid rechtfertige und mit Röm. 13 ihre ungerechte Ordnung legitimiere. An der "Kirchentheologie", wie sie vor allem von der englisch sprechenden weissen Bevölkerung Südafrikas vertreten werde, kritisiert das Kairos-Dokument besonders deren Verständnis von Gerechtigkeit, Gewaltlosigkeit und eben Versöhnung (93). In der "Kirchentheologie" gelte Versöhnung als "Schlüssel zur Problemlösung". Das Kairos-Dokument wendet aber ein: "Der Trugschluss hierbei liegt in der Tatsache, dass 'Versöhnung' zu einem absoluten Prinzip gemacht worden ist, das in allen Konfliktfällen und bei jeder Meinungsverschiedenheit angewandt werden muss. Doch nicht alle Konfliktfälle gleichen sich ... Es gibt Konflikte, die nur als Kampf zwischen Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, zwischen Gut und Böse, zwischen Gott und dem Teufel bezeichnet werden können. Diese beiden Seiten versöhnen zu wollen, ist nicht nur eine falsch verstandene Anwendung des christlichen Begriffs der Versöhnung, sondern ein völliger Verrat an dem, was der christliche Glaube überhaupt bedeutet."(94) In Südafrika sei "ohne Gerechtigkeit ... keine Versöhnung möglich." (95). Das Kairos-Dokument will den "falschen Frieden entlarven, unsere Unterdrücker konfrontieren und Zwietracht säen... Ohne Gerechtigkeit und Busse kann es keinen Frieden geben."(96) Die Theologen plädieren für eine "biblische Theologie der direkten Konfrontation mit den Kräften des Bösen anstatt einer Theologie der Versöhnung mit der Sünde und dem Teufel."(97)

Die angestrebte "Prophetische Theologie" sieht ihre "vordringlichste Aufgabe" in "einer sozialen Analyse oder, was Jesus 'über die Zeichen der Zeit' urteilen (Mt. 16,3), bzw. 'diese Zeit prüfen'(interpreting this Kairos(Lk. 12,56)nennen würde"(98). Die Lage in Südafrika wird als "Situation der Unterdrückung", des "Bürgerkriegs" und der "Revolution" bezeichnet. Gott wird als "Gott der Befreier der Unterdrückten" dargestellt, der "nicht neutral" sei und "nicht versucht, Mose und Pharao miteinander zu versöh-

---

Nico Smith, Ev. Missionswerk u.a.); W. Weisse: Gerechtigkeit von unten. Kairos-Diskussion in Südafrika, in: EvKomm 19/1986, 266-269; Stellungnahme der Südafrikanischen Bischofskonferenz, in: epd-Dokumentation 21/1986, 24-27; P. Zulehner, Südafrika: Herausgefordert durch das Kairos-Dokument in: Orientierung 17/1986, 180-183.

93 Kairos-Dokument Kp. 3.1.

94 Ebd.

95 Ebd.

96 Ebd.

97 Ebd.

98 Ebd., Kp. 4.1.

nen"(99). Deshalb müssen sich Christen ganz einfach an dem Kampf für Befreiung und für eine gerechte Gesellschaft beteiligen." (100)

Das Kairos-Dokument ist in seiner Sprache ungeschminkt, parteilich und beunruhigend. Seine Aussagen gehen auf Konfrontation, nicht Kooperation aus. Zwischen Unterdrückern und Unterdrückten bestehe ein Konflikt zwischen "nicht zu vereinbarenden Zielen oder Interessen ... Ein Kompromiss ist ausgeschlossen."(101)

d) Theologie der versöhnenden Befreiung

Die drei Beispiele zeigen, dass international ein schwerwiegender Konflikt zwischen den sogenannten Theologien der Versöhnung (wie sie im nicaraguanischen Hirtenbrief, in den Kongressen zur Theologie der Versöhnung und in der NGK zum Ausdruck kommen) und den sogenannten Theologien der Befreiung (wie sie im Kairos-Dokument und im Brief der nicaraguanischen Jesuiten sichtbar sind) besteht.

Während die Theologien der Versöhnung die vertikale Versöhnung mit Gott, die persönliche Umkehr und Aenderung des Herzens, die Universalität der Versöhnung, den bedingungslosen Dialog, die Kooperation, die absolute Gewaltfreiheit und die vergebende Feindesliebe betonen, betonen die Theologien der Befreiung die horizontal-gesellschaftliche Versöhnung zwischen Menschen und Menschengruppen, die Umkehr der Strukturen, die unlösbare Bindung der Versöhnung an Gerechtigkeit, den an Bedingungen geknüpften Dialog, die unter Umständen nötige Konfrontation und Gegenmachtbildung, die wenn möglich (aber nicht absolut) anzustrebende Gewaltfreiheit, die an Schulderkenntnis und Busse geknüpfte Vergebung, die Notwendigkeit der Situations- und Konfliktanalyse und die Kontextualität jeder Theologie.

Unsere biblischen Kriterien, situationsbezogenen Maximen sowie die Kompromiss- und Dialogleitlinien zeigen, ohne dass sie hier im einzelnen wiederholt werden müssen:

Das im Kairos-Dokument vertretende Verständnis von Versöhnung und Befreiung einer "prophetischen Theologie" entspricht unseres Erachtens der biblischen Botschaft viel präziser (auch wenn es im europäischen Kontext wohl weniger apokalyptisch formuliert würde) als das Versöhnungsverständnis der Theologie der Versöhnung. Letzteres läuft faktisch oft auf eine Rechtfertigung von Unge-

---

99 Ebd., Kp. 4.2.
100 Ebd., Kp. 5.2.
101 Ebd.. Kp. 4.1.

rechtigkeit unter dem Deckmantel der Versöhnung oder zumindest auf wirkungslose, weder Versöhnung noch Befreiung bewirkende Dialogappelle und Vermittlungsversuche hinaus.

Andererseits ist doch an die Theologien der Befreiung die Frage zu stellen, ob sie neben der Betonung der Befreiung das Ziel universaler Versöhnung - als Folge von Befreiung und Gericht! - und die persönliche Versöhnung mit Gott nicht zuwenig deutlich nennen. Zu dieser Frage fordert die Theologie der Versöhnung heraus.

Was ich aufzuzeigen versucht habe, ist eine Theologie der befreienden Versöhnung oder besser: eine Theologie der versöhnenden Befreiung. Sie liegt nicht in der Mitte zwischen der Theologie der Versöhnung und der Theologie der Befreiung, sondern möchte einen Beitrag zu einer befreiend-prophetischen Theologie, wie sie z. B. im Kairos-Dokument zum Ausdruck kommt, für den europäischen Kontext leisten. Kirchliche Vermittlungsbemühungen sind in dieser Perspektive der befreienden Versöhnung zu sehen.

Abkürzungsverzeichnis

Abkürzungen nach S. Schwertner: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, Berlin 1974 und nach RGG. Allgemeine Abkürzungen und die Abkürzungen biblischer Bücher sind hier nicht aufgenommen.

CA	Confessio Augustana.
CGG	Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, hrsg. von Franz Bächle, Franz-Xaver Kaufmann, Karl Rohner, Bernhard Welte, mit Robert Scherer, 30 Bände, Freiburg-Basel-Wien 1981-1982.
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland.
ESL	Evang. Soziallexikon, hrsg. von Theodor Schober, Martin Honecker, Horst Dahlhans, 7. Auflage, Stuttgart 1980.
EStL	Evang. Staatslexikon, hrsg. von Hermann Kunst, Roman Herzog, Wilhelm Schneemelcher, 2. Auflage, Stuttgart 1975.
EvKomm	Evangelische Kommentare, Stuttgart.
EvTh	Evangelische Theologie, München.
HCE	Handbuch der christlichen Ethik, hrsg. von Anselm Hertz, Wilhelm Korff, Trutz Rendtorff, Hermann Ringeling, 3 Bände, Freiburg/Gütersloh 1978-82.
JK	Junge Kirche, Zeitschrift für europäische Christen, Bremen.
JK	Junge Kirche Schweiz, Bund Evangelischer Jugend.
KD	Kirchliche Dogmatik von Karl Barth, Zollikon/Zürich 1955-1970.
NTD	Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk.
NZZ	Neue Zürcher Zeitung.
OeKL	Oekumene Lexikon, hrsg. von Hanfried Krüger, Werner Löser, Walter Müller-Römheld, Frankfurt 1983.
One World	One World, eine Monatszeitschrift des OeRK, Genf.
OeRK	Oekumenischer Rat der Kirchen.
OeR	Oekumenische Rundschau, Frankfurt.
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von Kurt Galling, 6 Bände, 3. Auflage, Tübingen 1957-1965.
SEK	Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund.
SKJV	Schweizerischer Katholischer Jugendverband.
TBLNT	Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament, hrsg. von Lothar Coenen, Erich Beyreuther, Hans Bietenhard, 3 Bände, Wuppertal 1967-71.
ThEx	Theologische Existenz heute, München.
ThW	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, begr. von H. Kittel, hrsg. von G. Friedrich, Stuttgart 1933 ff.
TNC	Transnationale Gesellschaft (Unternehmung).
ZEE	Zeitschrift für Evangelische Ethik.

Literaturverzeichnis

Nur in den Anmerkungen vermerkt und in der Regel nicht in das Literaturverzeichnis aufgenommen sind Lexikonartikel, Nachschlagewerke, Zeitungsartikel, unveröffentlichte Aktenstücke und Rezensionen.

Ackermann, Ch.: Verordnungsrechtssetzung im Bereich des Umweltschutzes, Schweiz. Jahrbuch für politische Wissenschaft, Bern 1981, 217-239.

Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.): Christen im Streit um den Frieden, Beiträge zu einer neuen Friedensethik. Freiburg 1982.

Albertz, R.: Glauben als Erfahrung, in: W. Jens (Hrsg.): Warum ich Christ bin, München 1979, 17-24.

- Schalom und Versöhnung. Alttestamentliche Kriegs- und Friedenstraditionen, in: Theologia Practica 1/2, 1983, 16-29.

Alemann, U. von/Heinze R.: Verbände und Staat, vom Pluralismus zum Korporatismus, Opladen 1979, 25.

Allmen, D. von: Theologie zwischen Rechtfertigung und Kritik der Apartheid, hrsg. vom Schweiz. Evang. Kirchenbund, Bern 1977.

Altermatt, U.: Der Weg der Schweizer Katholiken ins Ghetto, Zürich/Einsiedeln 1972.

- Von der christlichen Politik zur Politik von Christen. Zum C-Element in der CVP-Programmatik, in: Reformatio, 1976, 546-553.
- Konflikt und Konsens in der Schweiz. Vom Stanser Verkommnis zum Friedensabkommen, in Altermatt U./Preiswerk R./Ruh H.: Formen schweizerischer Friedenspolitik, hrsg. von Justitia et Pax in Zusammenarbeit mit dem GIPRI, Bern 1982, 67-98.
- Die Schweiz auf dem Weg von der Isolation zur Kooperation, in: R. Berger u.a.: Für den UNO-Beitritt der Schweiz, Basel 1983, 94-123.

Altner, G. u.a.:Manifest zur Versöhnung mit der Natur. Die Pflicht der Kirchen in der Umweltkrise, Neukirchen-Vluyn 1984.

Amnestiebegehren. Erläuterungen des Schweiz. Kath. Jugendverbandes und der Jungen Kirche Schweiz zuhanden der Leiterinnen und Leiter in den kirchlichen Jugendverbänden. Luzern/Zürich, Mai 1982, vervielfältigt.

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in der Schweiz AGCK: Kirchengemeinschaft - Einheit und Vielfalt, Bern 1986.

Aufgabe, Arbeitsweise und Haltung der Trägerschaft, Selbstdarstellung des Vereins für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 117-120.

Aulén, G.: Die drei Haupttypen des christlichen Versöhnungsgedankens, Zeitschrift für syst. Theologie, 1930, 503-527.

8ach, G. /P. Wyden: Streiten verbindet, Frankfurt 1985.
Balasuriya, T.: The Eucharist and Human Liberation, London (SCM Press) 1977.
Bäumlin, K.: Erinnerung an den Menschen. Die Jugendunruhen als Frage an die gesellsachaftliche Stellung der Kirchen, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 65-82.
- Nur der sichtbare Ausdruck einer ernsten Krise. Nachdenken über die Jugendunruhen 1980. Reformatio Nr. 2,/ 1981, 72-74.
8arth, K.: Kirchliche Dogmatik (KD), 8de. I/1-Register, Zollikon-Zürich 1955-1970.
- Nein! Antwort an Emil Brunner, München 1934.
- Rechtfertigung und Recht, 1938. Neu in: Theol. Studien Nr. 104, Zürich 1979.
- Unsere Kirche und die Schweiz in der heutigen Zeit, St.Gallen 1941.
- Eine Schweizer Stimme 1938-45, Zollikon-Zürich 1945 (I).
- Die evangelische Kirche in Deutschland nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches, Zollikon-Zürich 1945 (11).
- Wie können die Deutschen gesund werden? Zollikon-Zürich 1945 (111).
- Christengemeinde und 8ürgergemeinde, München 1946. Neu in: Theol.Studien Nr. 104, Zürich 1979.
- Dogmatik im Grundriss, Zollikon-Zürich 1947.
- Christliche Gemeinde im Wechsel der Staatsordnung. Dokumente einer Ungarnreise 1948, Zollikon-Zürich 1948.
- Die Kirche zwischen Ost und West (1949), in: Der Götze wakkelt, 8erlin 1961, 124-143.
- Die Kirche und der Friede, in: Junge Kirche, 1952, 161f, auch in: M. Jacobs (Hrsg.): Die Evangelische Staatslehre, Göttingen 1979, 189f.
- Der Römerbrief, Zollikon-Zürich, 1954 (9. Auflage).
- Der Christ in der Gesellschaft, in: Anfänge der dialektischen Theologie, Band 1, München 1966.
- Texte zur 8armer theologischen Erklärung, Zürich 1984.
Barth, R.: Protestantismus, soziale Frage und Sozialismus im Kanton Zürich 1830-1914, Zürich 1982.
Becker, J.: Der 8rief an die Galather, NTD 8, Göttingen 1981.
Benedict, H.J.: Das Gebot der Feindesliebe und die geheime Lust am Feind, Junge Kirche Nr. 3/1987, 135-142.
8ennet, J.C.: The Church and Power Conflicts, in: Christianity and Crisis, Nr. 22/1965, auch in: P. Jersild/D. Johnson (Hrsg.): Moral lssues and Christian Response/New York 1971, 37-43.
8ent, A. van der: Christian Response in a World of Crisis. A brief history of the WCC's Commission of the Churches on lnternational Affaires, Genf 1986.
8ericht der Petitions- und Gewährleistungskommission des Nationalrates: "Amnestiebegehren i.S. Jugendunruhen vom 1.12.1982, Nr. 82.258, Bern.

Bericht der Kommission für Jugendfragen zur Situation der Jugendarbeit in der Stadt Zürich, Zürich Dez. 1982.

Bericht der Enquête-Kommission "Jugendprotest im demokratischen Staat" vom 17.1.1983, Drucksache 9/2390 des Bundestages, Bonn 1983.

Berkhof, H.: Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen 1968.

Bernet-Strahm, A.: Die Vermittlung des Christlichen. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung zu Paul Tillichs Anfängen des Theologisierens, Bern 1982.

Besier, G./G. Sauter: Wie Christen ihre Schuld bekennen. Die Stuttgarter Erklärung 1945, Göttingen 1985.

Bichsel, H.: Der Kampf um ein Jugendhaus 1968 und das Engagement der Kirche. Kirchengeschichtliche Proseminararbeit, Zürich 1987 (verf.).

Biéler, A.: Dialogversuch mit einem grossen Schweizer Multi (Nestlé), in: Institut für Sozialethik (Hrsg.): Zur sozialethischen Verpflichtung der Kirche. Festschrift für Felix Tschudi, Bern 1987, 85-91.

Binder, H.G./ Bocklet P.(Hrsg.): Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogramm der Kirchen (BRD) 1977-79, Frankfurt 1980.

Birkner, H.J.: Das Verhältnis von Dogmatik und Ethik, HCE Bd. 1, 281-296.

Bismarck, K. von / Maier H.(Hrsg.): Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen, München/Mainz 1979.

Blancpain, R.: Zur Situation der Stadtzürcher-Jugend 1978 - Ein Soziologisches Portrait, in: Sozialamt, 1978, 21-62.

Blaschzok, I.: Echt ätzend! Gesprühte Sprüche mit Esprit, Münster 1983.

Blum, R.: Konkordanzdemokratie? Konkurrenzdemokratie? Tages-Anzeiger, 30.1.1984, 45f.

Bock, H.: Argumentationswert bildhafter Sprache im Dialog, Bern 1981.

Böckenförde, G.W.: Das Ethos der modernen Demokratie und die Kirche, in: Wendland H.D./Strohm Th.: Politik und Ethik. Darmstadt 1969, 218-240.

Boesak, A.: Unschuld, die schuldig macht. Eine sozialethische Studie über schwarze Theologie und schwarze Macht, Hamburg 1977.

Boesch, J.: Das Triptychon von Kain und Abel in Marzabotto, Camaldoli 1985.

Boff, L.: Zärtlichkeit und Kraft. Franz von Assisi mit den Augen der Armen gesehen, Düsseldorf 1983.

- Kirche: Charisma und Macht, Düsseldorf 1985.
- Jesus Christus der Befreier, Düsseldorf 1986.

Boff,C.: Die 'Intuitionen' Lateinamerikas auf Europa übertragen, Herder Korrespondenz 39/1985, 177-183.

Bondolfi, W./Heierle W./Mieth D.(Hrsg.): Ethos des Alltags, Einsiedeln/Zürich 19B5.
Bonhoeffer, D.: Widerstand und Ergebung München 1966.
- Ethik, München 1975 (8.A.).
Bopp-Schmehl, A.: Konflikt und Demokratie. Eine Auseinandersetzung mit Kompromiss- und Gleichgewichtsvorstellungen moderner Politiktheorien, Frankfurt 1977.
Bopp, J.: Trauer-Power. Zur Jugendrevolte 1981, in: Kursbuch 65, Berlin 1981, 151-16B.
Boros, L.: Vom ungläubigen Glauben. 15 Thesen, Olten 197B.
Brand, K.-W.: Neue Soziale Bewegungen. Entstehung, Funktionen, Perspektiven neuer Protestpotentiale, Opladen 19B2.
Brandenberger, K.: Das Märchen von der sauberen Schweiz. Pleite im Umweltschutz, Basel 1982.
Brassel, R./B. Degen/A. Gross/J. Tanner (Hrsg.): Zauberformel: fauler Zauber? SP-Bundesratsbeteiligung und Opposition in der Schweiz, Basel 1984.
Breuning, W.: Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft, in: H. Weber: Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984, 77-112.
Brooten, B./N. Greinacher: Frauen in der Männerkirche, München/Mainz 19B2.
Brunner, E.: Das Gebot und die Ordnungen, Tübingen 1932.
- Der Staat als Problem der Kirche. Vortrag vor dem Zürcherischen Pfarrkapitel, Bern 1933.
-Der Mittler, Zürich 1937.
- Wahrheit als Begegnung, Zürich 193B (I).
- Die reformierte Staatsauffassung. Vortrag vor der Neuen Helvetischen Gesellschaft, Zürich 193B (II).
- Gerechtigkeit, Zürich 1943.
- Das Missverständnis der Kirche, Zürich 1951.
Brunner, H.H.: Kirche ohne Illusionen, Zürich 1968.
- Kirchenverständnis im Wandel,in: Dossier Schweiz betrifft Kirche, Zürich 1972, 20ff.
- Mein Vater und sein Aeltester. Emil Brunner in seiner und meiner Zeit, Zürich 1986.
Buber, M.: Das dialogische Prinzip, Heidelberg, 1962.
Büchele, H. Politik wieder die Lüge. Zur Ethik der Oeffentlichkeit, Wien 1982.
Bultmann, R.: Theologie des Neues Testaments, 1977.
Burckhardt,J.: Weltgeschichtliche Betrachtungen, Pfullingen 1949.
Bütler H./Häberling T.(Hrsg.): Die neuen Verweigerer, Zürich 19B1.
Byland, A.: Dienste von Mensch zu Mensch, in: 450 Jahre Reformation im Aargau, 1528-1978. Vom Werden und Leben der Evangelisch-reformierten Landeskirche, Aarau 197B, 15-31.

Calliess, R.: Kirche und Demokratie. Theol. Existenz heute, Nr. 133, München 1966.
Calvin, J.: Unterricht in der christlichen Religion (Institutio).

Camenzind, A./Sieber E.: Oekumenische Zusammenarbeit in aktuellen Fragen, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 83-89.
Campiche, R./Zimmermann E.: Stratification sociale, région culturelle et participation sociale, politique et religieuse, in: Beiträge zur sozialen Analyse der Schweiz, Genf 1974, 79-89.
- /Rahm, G. de: Religion et politique en Suisse - discussion de quelques hypothèses. Vortrag vor der Internationalen Vereinigung für Religionssoziologie CISR, verf. Manuskript 1977, abgekürzt in: Schweiz. Zeitschrift für Soziologie, Nr. 3/1977, 83-89.
- La religion - source de conflicts ou ciment de l'unité suisse? Archives de Sciences Sociales des Religions, Nr. 49/1, 1980.
- /Baatard, F.: Les conseillers de paroisse dans le protestantisme Genevoise, Bulletin du Centre Protestant d'Etudes Nr. 6/7, Genf 1984; ders.: Conseillers de paroisse. Laics responsables dans le protestantisme Vaudois, Lausanne 1985: ders.: Conseillers paroissiaux. Responsables locaux dans le protestantisme Neuchâteloise, Neuenburg 1986.
Casalis, G.: Die richtigen Ideen fallen nicht vom Himmel. Elemente einer Induktiven Theologie, Stuttgart 1980,
Castillo, F.(Hrsg.): Theologie aus der Praxis des Volkes. Neuere Studien zum lateinamerikanischen Christentum und zur Theologie der Befreiung, München 1978.
- Die Kirche im Klassenkampf, in: ders., 1978, 51-59.
Congar, Y.: Geist und Heiliger Geist, CGG, Bd. 22. 76-116.
Conzelmann, H.: Mitte der Zeit, Tübingen 1977.
Cox, H.: Der Christ als Rebell. Streitreden wider die Trägheit, Kassel 1967.
Cullmann, O.: Die Christologie des Neuen Testamentes, 1958, (2. Aufl.).
- Jesus und die Revolutionäre seiner Zeit, Tübingen 1970.
- Einheit durch Vielfalt, Tübingen 1986.

Dahm, A.: Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths, Paderborn 1983.
Dahm, K.W.: Gesellschaftliche Bestimmung von Unbestimmbarem: Niklas Luhmann, in: Dahm K.W./Drehsen V./Kehrer G.: Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozess sozialwissenschaftlicher Kritik, München 1975, 269-279.
Dahrendorf, R.: Die Funktionen sozialer Konflikte, in: ders.: Gesellschaft und Freiheit, München 1961, 112-131.
Dannemann, U.: Theologie und Politik im Denken Karl Barths, München 1977.
Dannemann, Ch./Dannemann U.: Die Startbahn West ist überall. Christliche Existenz heute, erlebt in den Auseinandersetzungen um den Frankfurter Flughafen. Ein Tagebuch, München 1982.
Das Bekenntnis zu Jesus Christus und die Friedensverantwortung der Kirche. Eine Erklärung des Moderamens des Reformierten Bundes, Gütersloh 1982.

Dexinger, F.: Kennt die Bibel den Dialog? Internationale Dialog-Zeitschrfit, 1970, 78-83.

Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft. Dokument der III. Generalkonferenz des Lateinamerikanischen Episkopats in Puebla 1979, Stimmen der Weltkirche Nr. 8, Bonn 1979.

Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft. Eine Studie zum gemeinsamen Leben von Frau und Mann, hrsg. von der Kirchenkanzlei der EKD, Gütersloh 1979.

Die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen östlichen Nachbarn. Eine evangelische Denkschrift, in: Die Denkschriften der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bd. 1/1, Gütersloh 1978, 77-126.

Die neuen Informations- und Kommunikationstechniken. Chancen, Gefahren, Aufgaben verantwortlicher Gestaltung. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung und der Kammer der EKD für publizistische Arbeit, Gütersloh 1985.

Die schweizerischen politischen Parteien und das Christentum, Reformatio, 1976, 518-571.

Die Zürcher Unruhe, Bd. 2, hrsg. von der Gruppe Olten, Zürich 1981.

Dein Reich komme. Bericht der Weltkonferenz für Mission und Evangelisation in Melbourne 1980, Frankfurt 1980.

Dokumentation Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt, hrsg. vom Institut für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes und vom Schweizerischen Evangelischen Missionsrat, Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge Nr.13, Adliswil 1979.

Dombois, H.: Die vierfache Gestalt der Kirche, in: Solidarität + Spiritualität = Diakonie, Stuttgart 1971, 231-236.

Dubach, A.: Kirchenverwaltungsrat. Selektion und Wahl der Kirchenverwaltungsräte im Kt. St. Gallen. Arbeitsbericht B33 des Schweizerischen Pastoralsoziologischen Instituts, St. Gallen 1981.

- Kirchenverwaltungsrat. Selektion und Wahl der Kirchenverwaltungsräte im Kt. St. Gallen. Arbeitsbericht B33 des Schweiz. Pastoralsoziologischen Instituts, St. Gallen 1981.
- Im Dienst der Kirchgemeinden, Arbeitsbericht B34, St. Gallen 1982.

Dubarle, D.: Der Dialog und die Philosophie des Dialogs, Dialog-Zeitschrift 1968, 314.

Duchrow, U.: Leib Christi und moderne Kommunikationsstrukturen, ZEE 1969, 164-178.

- Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, Stuttgart 1970 (2. Aufl. 1983).
- Weltwirtschaft heute - ein Feld für bekennende Kirche? München 1986.

Ebeling, G.: Die Notwendigkeit der Lehre von den zwei Reichen, in: Wort und Glaube 1, Tübingen 1960, 407-428.
- Die Evidenz des Ethischen in der Theologie, in ders: Wort und Glaube 11, Tübingen 1969, 1ff.
- Dogmatik des christlichen Glaubens, Bd.2, Tübingen 1979.
- Luthers Kampf gegen die Moralisierung des Christlichen, in: Jahrbuch der Heidelberger Akademie der Wissenschaften für das Jahr 1983, Heidelberg 1984.

Ebert, Th.: Gewaltfreier Aufstand. Alternative zum Bürgerkrieg, Frankfurt 1970.
- Soziale Verteidigung, Bd.1: Historische Erfahrungen und Grundzüge der Strategie, Waldkirch 1981.

Ecumenical Perspektives on Political Ethics, Report of the Cyprus Consultation, in: K.Srisang (Hrsg.): Perspektives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, Genf 1983, 14-44.

Eicher, P.: Bürgerliche Religion. Eine theologische Kritik, München 1983.

Eichrodt, W.: Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, Gütersloh 1920.

Eidgenössische Kommission für Jugendfragen: Thesen zu den Jugendunruhen 1980, Bern 1980.

Eine Stadt in Bewegung. Materialien zu den Zürcher Unruhen, hrsg. von der SP der Stadt Zürich, Zürich 1980.

Elias, N.: Engagement und Distanzierung. Wissensoziologische Aufsätze 1, Frankfurt 1983.

Ellwein, T.: Das Regierungssystem der BRD, Opladen 1977.

Engelhardt, P.: Versöhnung und Erlösung, in: CGG, Bd. 23, 144-154.

Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogram der Kirchen 1977-1979, hrsg. von H. Binder und P. Bocklet, Frankfurt 1980,

Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Entwicklungspolitischer Kongress 1979, hrsg. von K. von Bismarck und Hans Meier, München 1979.

Erlass eines Amnestiegesetzes durch die Bundesversammlung im Bereich der sogenannten Jugendunruhen, unveröffentlichtes Papier der staatspolitischen Kommission der SP des Kt. Zürich, 1982.

Falke, H.: Kirchen im Friedensbund Gottes. Ekklesiologische Aspekte des Friedensauftrages der Kirchen heute, Ev.Theol 45, 1985, 348-366.
- Mit Gott Schritt halten. Biblische Aspekte des Prozesses gegenseitiger Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, in: Junge Kirche 5/1986, 260-267.

Farago, P./Kriesi H.: Wirtschaftsverbände der Schweiz. Organisation und Aktivitäten von Wirtschaftsverbänden in vier Sektoren der Industrie, Diessenhofen 1986.

Feil, E.: Von der politischen Theologie zur Theologie der Revolution?, in: E. Feil/R. Weth (Hrsg.): Diskussion zur Theologie der Revolution, München 1969.
Fiorenza, F.: Religion und Politik, in: CGG, Band 27, Freiburg 1982, 59-101.
Fragen der Wirtschaftsethik. Kolloquim des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD vom 9.5.1985 mit Arthur Rich. Vortrag von Christofer Frey, vervielfältigtes Dokument.
Frankemölle, H.: Kirche von unten. Alternative Gemeinden. München/Mainz 1981.
Frei, D.: Kriegsverhütung und Friedenssicherung, Frauenfeld 1970.
- Theorien der internationalen Beziehungen, München 1977.
Freire, P.: Pädagogik der Unterdrückten, Stuttgart 1970.
Frieden wahren, fördern und erneuern. Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1981.
Friedli, R.: Frieden wagen. Der Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Freiburg 1981.
Friedrich, G.: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn, 1982.
Frieling, R.: Jesus Christus, der Befreier. Eine Skizze lateinamerikanischer Christologien, in: ders.: Befreiungstheologien, Göttingen 1984.
Frost, B.: Putting Forgiveness into Politics, London 1988.
Fuchs, E.: La Morale selon Calvin, Paris 1986.
Fuchs, J.G.: Kirchen, in: Handbuch Das politische System Basel-Stadt, 347ff.
50 Jahre Jungwacht. Eine bewegte Geschichte, hrsg. von der Bundesleitung der Jungwacht, Luzern 1983.
Für eine demokratische Republik - 8 Thesen für ein Amnestiegesetz in West-Berlin, erarbeitet von den Mitarbeitern des Projektes "Das Monopol physischer Gewalt und der liberale Rechtsstaat" der Berghof-Stiftung für Konfliktforschung, 25.2.1981, 22 Seiten, photokopiert.
Furger F./Peter A.: Dokumentation aus katholischen Verlautbarungen zum Thema: Leitlinien für das Handeln der Kirche im internationalen Bereich, Luzern 1981, vervielfältigt.

Gabathuler, H.J.: Der Christus-Hymnus Col. 1,15-20 in der theologischen Forschung der letzten 130 Jahre, Zürich 1965.
Galtung, J.: Theorien des Friedens, in: Krieg oder Frieden? Wie lösen wir in Zukunft die politischen Konflikte? München 1970, 133-148.
Ganoczy, A.: Der schöpferische Mensch und die Schöpfung Gottes, Mainz 1976.
Gantmann, W.: Typen internationaler Konflikte, in: D. Frei, 1977, 112-120.
Garstecki, J./ Garve Ch.: Einführende Bemerkungen zum konziliaren Prozess, in: Auf dem Weg zu einem Konzil des Friedens, Berlin 1986, 29-33.

Gasser, Ch.: Kirche und Arbeitgeber, in: Handbuch der reformierten Schweiz, 1962, 293-294.
Geisser, H.F./Mostert W. (Hrsg.): Wirkungen hermeneutischer Theologie. Eine Zürcher Festgabe zum 70. Geburtstag Gerhard Ebelings, Zürich 1983.
Germann, R. Der Bürger in der Konkordanzdemokratie, Separatdruck aus Civitas Nr. 7, März 1976, 438f.
- Ausserparlamentarische Kommissionen. Die Milizverwaltung des Bundes, Bern/Stuttgart 1981.
Geser, H./Höpflinger F.: Probleme der strukturellen Differenzierung in kleinen Gesellschaften, Schweiz. Zeitschrift für Soziologie, 1976, 27-54.
Gespräche Kirche/Wirtschaft im Entwicklungskonflikt. Dokumentation, hrsg. vom Institut für Sozialethik des Schweiz. Evang. Kirchenbundes und dem Schweiz. Evang. Missionsrat. Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 13, Adliswil 1979.
Gesprächskreis Kirche-Wirtschaft: Kirchen und wirtschaftliche Unternehmen im internationalen Spannungsfeld, Zürich 1982.
Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit. Erklärung des Zentralauschusses des OeRK , Genf 1973.
Gewalt und Gewaltanwendung in der Gesellschaft. Eine theologische Thesenreihe zu sozialen Konflikten, erarbeitet von der Kammer der EKD für öffentliche Verantwortung, in: Denkschriften der Evangelischen Kirche Deutschlands, Bd. 1/2, Gütersloh 1978, 61-85.
Gilg, P. u.a.: Mehr Demokratie im Föderalismus, Basel 1982, 9-27.
Girard, R.: La violence et le sacré, Paris 1972.
- Ders. Le bouc émissaire, Paris 1982.
- Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses, Freiburg 1983.
Girod, R.: Clivages confessionels et gouvernement de tous les parties. Schweizerische Zeitschrift für Soziologie, 1977, 93-104.
Gnägi, A.: Katholische Kirche und Demokratie. Zürich/Einsiedeln 1970.
Gollwitzer, H.: Von der Stellvertretung Gottes. Christlicher Glaube in der Erfahrung der Verborgenheit Gottes. Zum Gespräch mit D. Sölle, München 1967.
- Vortrupp des Lebens, München 1975.
Goppelt, L.: Christologie und Ethik. Aufsätze zum NT, Göttingen 1968.
Greinacher, N. (Hrsg.): Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumentation, Zürich/Einsiedeln 1985.
Greschat, M. (Hrsg.): Die Schuld der Kirche. Dokumente und Reflexionen zur Stuttgarter Schulderklärung von 1945, München 1982.
- (Hrsg.): Im Zeichen der Schuld. 40 Jahre Stuttgarter Schuldbekenntnis. Eine Dokumentation, Neukirchen 1985.
Gruner, E./Junker B.: Bürger, Staat und Politik in der Schweiz. Lehrbuch für Mittelschulen, Basel 1968.

- /Hertig H.P.: Der Stimmbürger und die neue Politik, Bern 1983. Wie reagiert die Politik auf die Beschleunigung der Zeitgeschichte?
Gruppe Grünes Glas: Jugendunruhen der Stadt Zürich: Wie verfahren in der verfahrenen Situation? Unveröffentlichtes Arbeitspapier, Zürich 1980.
Gutierrez, G.: Theologie der Befreiung, München 1973.

Häsler, A.: Das Ende der Revolte. Aufbruch der Jugend 1968 und die Jahre danach, Zürich 1976.
Hafner, F.: Die Beteiligung der Kirchen an der politischen Gestaltung des pluralistischen Gemeindewesens, Basel 1985.
Haller, M.: (Hrsg.): Aussteigen oder rebellieren. Jugendliche gegen Staat und Gesellschaft. Reinbek 1981.
- Medien im Konflikt - Eine funktionsanalytische Untersuchung der kommunalen Oeffentlichkeit im Quervergleich dreier Städte. Unter wiss. Mitarbeit von F. Davatz, B. Lauber, P. Spichiger, (im Auftrag des Schweiz. Nationalfonds), Bern 1987.
Halkes, C.: Gott hat nicht nur starke Söhne. Grundzüge einer feministischen Theologie, Gütersloh 1980.
Handbook Member Churches, hrsg. von A. van der Bent/ World Council of Churches, Genf 1985.
Handuch der reformierten Schweiz, hrsg. vom Schweiz. Protestantischen Volksbund, Zürich 1962.
Hanf, Th. u.a.: Südafrika - friedlicher Wandel? Möglichkeiten demokratischer Konfliktregelung, eine empirische Untersuchung, München 1978.
Harrisson, P.: Das Imperium Nestlé, Zürich 1986.
Hayde, P.: Die gesellschaftliche Diakonie als Aufgabe der Kirche, in: H.D. Wendland: Sozialethik im Umbruch der Gesellschaft, Göttingen, 1969, 294-204.
Hedinger, U.: Wider die Versöhnung Gottes mit dem Elend, Zürich 1972.
- Vergebung als Anfang und als Ende des Klassenkampfes, in: Neue Wege, 1979, 339-350.
- Die Hinrichtung Jesu von Nazareth. Kritik der Kreuzestheologie, Versuche. Stuttgart 1982.
Hengel, M.: Die Zeloten, Leiden/Köln, 1961.
- Gewalt und Gewaltlosigkeit. Zur politischen Theologie in alttestamentlicher Zeit, Stuttgart 1971.
Herausgefordert durch die Armen. Dokumente der Vereinigung von Dritte-Welt-Theologen 1976-1983.
Hersch, J.: Antithesen zu den 'Thesen zu den Jugendunruhen 1980. Der Feind heisst Nihilismus. Schaffhausen 1982.
Hertig, H.-P.: Partei, Wählerschaft oder Verband? Entscheidfaktoren im eidgenössischen Parlament, Bern 1980.
Herzka, H.S.: Die Zürcher Unruhen 1980 - Episode der Kulturreformation, in: Psychosozial Nr. 1/1982, 127-142.

Hessler, H.W.: Kirche und Medien. Ein neues Bewährungsfeld gesellschaftlicher Verantwortung und pastoraler Fürsorge, in: K.E. Wenke (Hrsg.): Bewährungsfelder gesellschaftlicher Verantwortung. Der politische Auftrag der Kirche, SWI, Bochum 1986, 99-127.
Hild, H.: Wie stabil ist die Kirche? Gelnhausen/Berlin 1974.
Hoeffe, O.: Die Menschenrechte in der Kirche, in: HCE Bd. 3, 236-254.
- Theorie-Diskussion über John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1977.
Höhn, R.: Dokumentation: Leitlinien für das Handeln der schweiz. ref. Kirche im internationalen Bereich, Adliswil 1981.
Hoffmann-Novotny, H.-J.: Soziologische Aspekte des Verhältnisses von Kirche und Staat, Reformatio, 20. Jg. 1977, 20-33 (22ff).
Hoffmann, K.: Civil Religion in der Bundesrepublik Deutschland am Beispiel des Weihnachtsfestes, in: Ueber Civil Religion, LWB-Dokumentation Nr. 12/1982, Genf, 1-26.
Hofstetter, V.: Autonomie. Theologische Ueberlegungen zu einer konkreten Forderung, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter (Hrsg.): Die Jugendunruhen - Herausforderung an die Kirchen, Basel 1981, 41-51.
Hollenweger, W.: Interkulturelle Theologie, München, Band 1 1979, Band 2 1982.
Hollstein, W.: Autonome Lebensformen: über die transbürgerliche Perspektive der Jugendbewegung, in: M. Haller, 1981, 197-216.
Honecker, M. Kirche als Gestalt und Ereignis. München 1963.
- Konzept einer sozialethischen Theorie, Tübingen 1971.
Honsberger, M./Zisyadis J.: Partis Politiques et Eglise Evangelique Réformée Vaudoise, Schweiz. Zeitschrift für Soziologie Nr. 3/1977, 175-191.
Howald, R. und andere: Die Angst der Mächtigen vor der Autonomie, aufgezeigt am Beispiel Zürich, Gegenverlag 1981.
Huber, J.: Wer soll das alles ändern. Die Alternativen der Alternativ-Bewegung, Berlin 1980.
Huber, W.: Anspruch und Beschaffenheit theologischer Ethik als Integrationswissenschaft, in: HCE, Band 1, 391-406.
- Kirche und Oeffentlichkeit, Stuttgart 1973.
- /Tödt H.E.: Menschenrechte. Perspektiven einer menschlichen Welt, Stuttgart 1977.
- Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, Neukirchen 1983.
Hürlimann, B.: Die Entstehung der Jungwacht. Diplomarbeit am Lehrerseminar Luzern, 1978.

Ihr werdet meine Zeugen sein. Ein Aufruf zur Selbstbesinnung an die Kirchen des Reformierten Weltbundes, hrsg. vom Ref. Weltbund, Neukirchen-Vluyn 1983.
Imboden, M.: Helvetisches Malaise, Zürich 1964.

Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 22. März 1986. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles Nr. 20, Bonn 1986.
Iwand, H.J.: Predigtmeditation, Göttingen 1963.

Jäger, U.: Ethik und Eschatologie bei Leonhard Ragaz, Zürich 1971.
Jakob, G.: Weltwirklichkeit und Christusglaube. Wider eine falsche Zwei-Reiche-Lehre, Stuttgart 1977.
Jehn, P.: (Hrsg.): Topos-Forschung. Eine Dokumentation, Frankfurt 1972.
Jugendkammer der Evangelischen Kirche in Deutschland: Gesichtspunkte zum Gespräch zwischen den Generationen in Kirche und Gesellschaft, Hannover 1982.
Jung, J.: Die schweizerischen katholischen Jünglingsvereine 1948-1917. Der Zentralverband der Junglingsvereine als Sammelbecken der katholischen männlichen Jugend. Unveröffentlichte Lizenziatsarbeit, Freiburg 1982.
Junge Kirche (Hrsg.): Ohni Riibig kei Wärmi. 50 Jahre Junge Kirche 1937-87, Zürich 1987.

Kamphaus, F./Zerfas R.: Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München 1977.
Käsemann, E.: Paulinische Perspektiven, Tübingen 1969.
- An die Römer, Tübingen 1974 (3. Aufl.).
- Kirchliche Konflikte, Band 1, Göttingen 1982.
- Der Ruf der Freiheit, Tübingen 1982 (2. Aufl.).
Karstedt-Henke, S.: Soziale Bewegung und Rerrorismus, in: E. Blankenburg: Politik der innern Sicherheit, Frankfurt 1980.
Katterle, S.: Die Kooperation von Sozialwissenschaft und Sozialethik auf der Grundlage einer kritischen Philosophie, in: Th. Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Zürich 1980, 125-144.
Karg, S.: Arthur Richs Sozialethik im Spiegel seiner Publikationen, in: Th. Strohm, 198o, 471-507.
Kaufmann, F.-X.: Warum 'Kirche und...'? Die Verarbeitung der neuzeitlichen Gesellschaftsentwicklung durch die christlichen Kirchen in soziologischer Sicht. Orientierung 1976, 152-155 und 171-175.
- Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums, Freiburg 1979.
- /Kerber W./ Zulehner P.: Ethos und Religion bei Führungskräften. Eine Studie im Auftrag des Arbeitskreises für Führungskräfte in der Wirtschaft, München 1986.
Kirche für alle. Führer durch die Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich, Zürich 1976.

Kirche für mich - Kirche für alle. Im Auftrag des Kirchenrates der Ev.-ref. Kirche Basel-Stadt, Basel 1979.
Kirche im Entwicklungskonflikt. Memorandum von Theologen aus der Dritten Welt. Dar es Salaam 1976. Entwicklungspolitische Diskussionsbeiträge 9 des Instituts für Sozialethik, Adliswil 1977.
Kirche und Gesellschaft. Ein Zeugnis der Nederduitse Gereformeerde Kerk, Pretoria 1986, deutsch Pretoria 1987.
Kirche und Macht. Bericht der Synodalkommission Kirche und Macht der Ev.-ref. Kirche des Kantons Bern, Bern 1978.
Kirche-Wirtschaft. Interview mit H. Ruh und P. Rutishauser, Kirchenblatt fdür die reformierte Schweiz, 30.3.1978, 100-102.
Kirchliche Jugendarbeit, Konzept und Arbeitshilfe, erarbeitet im Auftrag des Kirchenrates der Ev.-ref. Landeskirche des Kantons Zürich von H. Stamm und andern, Zürich 1977.
Kirchlicher Raum - Asylraum - Freiraum, Stellungnahme der Theologischen Fakultät der Universität Zürich zuhanden des Kirchenrates, Zürich 1981, abgedruckt in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 126-131.
Kirchliches Jahrbuch für die EKD 1979, Gütersloh 1983.
Klappert, B. (Hrsg.): Diskussion um Kreuz und Auferstehung, Wuppertal 1967.
Kleger, H./Müller A.: Umstrittene Zivilreligion. Zur Philosophie des Liberalismus, in: EvKomm16, 1983, 567-569.
- Ders. H. Kleger/A. Müller: Religion des Bürgers, München 1986.
Klönne, A.: Kirchliche Basisgruppen und gesellschaftspolitische Alternativbewegungen, in: H. Frankemölle, 1981, 100-110.
Kooperation Evangelischer Kirchen und Missionen der Schweiz KEM: Leitlinien für entwicklungspolitisches Denken und Handeln, Basel 1983.
Korff, W.: Kernenergie und Moraltheologie, der Beitrag der theologischen Ethik zur Frage allgemeinder Kriterien ethischer Entscheidungsprozesse, Frankfurt 1979.
Kramer, W.: Christus Kyrios Gottes Sohn. Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden, Zürich 1963.
Kraus, H.-J.: Systematische Theologie im Kontext biblischer Geschichte und Eschatologie, Neukirchen-Vluyn 1983.
Kreck, W.: Grundfragen christlicher Ethik, München 1975.
Kreck, W.: Grundfragen der Ekklesiologie, München 1981.
Kriesi, H.P.: Entscheidungsstrukturen und Entscheidungsprozesse in der Schweizer Politik, Frankfurt 1980.
- Die Zürcher Bewegung. Bilder, Interaktionen, Zusammenhänge, Frankfurt 1984.
Kritik an der Landeskirche. Eine Dokumentation des reformierten Kirchenrates vom 21.1.1982.
Kroeger, M.: Die Notwendigkeit des ethischen Komparativs in der Friedensfrage, Pastoraltheologie Nr. 12/1986, 523-544.
Küng, H.: Christ sein, München 1974.

Kunz, A.: AJZ - Hintergründe und Sinn, in: Ch. Stückelberger/V. Hofstetter (Hrsg): Die Jugendunruhen - Herausforderung an die Kirchen, 8asel 1981, 28-40.
Kursbuch 65: Der grosse Bruch - Revolte 81, Berlin 1981.
Kuster, R.: Politik ohne Macht. Möglichkeiten kirchlicher Friedensarbeit, in: Neue Wege, Nr. 9/1979, 258-263.

Landmann, S.: Jugendunruhen, Flaach 1982.
Lange, E.: Kirche für die Welt, München 1981.
Lauber, B.: Das Mediennutzungsverhalten der Katholiken in Zürich, im besonderen der Seelsorger, Pfarreiräte und Kirchenpfleger und ihre Erwartungen an eine vermehrte politische Präsenz der Kirche, Dissertation, Zürich 1987 (Eigenverlag).
Lefringhausen, K.: Programm und entwicklungspolitischer Kongress der Kirchen: Entwicklung als internationale soziale Frage, in: Sozialwissenschaftliches Institut der EKD (Hrsg.): Zwischen Wachstum und Lebensqualität. Wirtschaftsethische Fragen angesichts der Krisen wirtschaftlichen Wachstums, München 1980, 222-225.
Lehmann, P.: Ethik als Antwort. Methodik einer koinonia-Ethik, München 1966.
Lehmbruch, G.: Proporzdemokratie: Politisches System und politische Kultur in der Schweiz und in Oesterreich, Tübingen 1967.
Lehner, F.: Struktur und Erneuerung. Eine politisch-ökonomisache Studie zur Regierungsproblematik hochindustrialisierter Demokratien, Mannheim 1978 (mimeo).
Lessing, E.: Das Problem der Gesellschaft in der Theologie Karl Barths und Friedrich Gogartens, Gütersloh 1972.
Leuenberger, R.: Problemlose Kirche? Zürich 1977.
Levinas, E. Dialog, CGG Band 1, 62-85.
Liedke, G.: Im Bauch des Fisches. Oekologische Theologie, Stuttgart 1979.
Lienemann, W.: Gewalt und Gewaltverzicht, München 1982.
- Leonardo Boff und die ökumenische Bedeutung der Befreiungstheologie, ZEE Nr. 3/1985, 287-305.
- Konfliktabläufe in Kirchen (drei Fallstudien zur ökumenischen Zeitgeschichte), erscheint voraussichtlich 1988.
Lijphardt, A.: Democracy in Plural Societies. New Haven/London 1977.
Linder. H.: Die Kirchenvorstände in der Evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern, in: Y. Spiegel, 1974, 93-99.
Lindt, A.: Protestanten - Katholiken - Kulturkampf, Zürich 1963.
Linnenbrink, G.: Entwicklungsdienst als Aufgabe der Kirche - Sozialethische Reflexionen, in: Weltweite Partnerschaft. 10 Jahre kirchlicher Entwicklungsdienst, Frankfurt 1979, 38-49.
Locher, C.: Frauen im Neuen Testament unsichtbar? in: Orientierung, Nr. 7/1986, 77-80.
Lochman, J.M.: Perspektiven politischer Theologie, Zürich 1971.

- Zum praktischen Lebensbezug der Trinitätslehre, EvTh. 3/1975, 237-248.
- Versöhnung und Befreiung, Gütersloh 1977.
- /Moltmann J. (Hrsg.): Gottes Recht und Menschenrecht. Studien und Empfehlungen des Reformierten Weltbundes, Neukirchen-Vluyn 1977.

Lohfink, G.: Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983.
- Weibliche Diakonie im NT, in: G. Dautzenberg u. a. (Hrsg.): Die Frau im Urchristentum, Freiburg 1983, 327-332.
- Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des ethischen im Matthäus-Evangelium, in: H. Weber (Hrsg.): Der ethische Konpromiss, Freiburg 1984, 15-85.

Lohse, B.: Epochen der Dogmengeschichte, Stuttgart 1963.
- Entstehung des Neuen Testaments, Stuttgart 1972.

Lübbe, H. Staat und Zivilreligion. Ein Aspekt politischer Legitimität, in: N. Achterberg/W. Krawietz (Hrsg.): Legitimation des modernen Staates, Wiesbaden 1981, 40-64.
- Lässt sich Religion wieder politisieren? Kritische Anmerkungen zur politischen Theologie, in: EvKomm 15 (1982), 661-664.

Ludwig, H.: Karl Barths Dienst der Versöhnung. Zur Geschichte des Stuttgarter Schuldbekenntnisses, in: Zur Geschichte des Kirchenkampfes, gesammelte Aufsätze Bd. 2, Göttingen 1971, 266-326.
- Die Entstehung des Darmstädter Vortes, Beilage zu Junge Kirche Nr. 8/9 1977.

Luhmann, N.: Soziologische Aufklärung. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme. Opladen 1972.
- Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: K.-W.Dahm/D. Stoodt: Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972, 11-132.
- Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas, in: Soziologische Aufklärung lll, Köln/Opladen 1981, 293-308.

Luz, U.: Jesu Gebot der Feindesliebe und die kirchliche Verantwortung für den Frieden, in: Aktion Sühnezeichen/Friedensdienste (Hrsg.): Christen im Streit um den Frieden. Beiträge zu einer neuen Friedensethik, Freiburg 1982, 119-134.

Maier, H.: Kirche und Gesellschaft, 1972.
- Katholizismus und Demokratie, Freiburg 1983.

Mandel, A./Mandel K.H. u.a.: Einübung in Partnerschaft durch Kommunikationstherapie und Verhaltenstherapie, München 1971.

Marsch, W.D.: Institutionen im Uebergang, Göttingen 1970.

Marti, K.: Zärtlichkeit und Schmerz, Darmstadt 1979.

Masnata-Rubatel: Macht und Gesellschaft in der Schweiz, Darmstadt-Neuwied 1978.

Matthes, J.: Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie Il, Reinbek 1969.

Mattmüller, M.: Leonhard Ragaz und der religiöse Sozialismus. Eine Biographie, Bd. II, Zürich 1968.
- Ueber die Affinität des christlichen Denkens zur Genossenschaftsidee, in: Th. Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Zürich 1980, 165-182.
Meier, A./Riklin A.: Ueberlegungen zur Innovationsfähigkeit des schweizerischen politischen Systems, in: Wirtschaft und Gesellschaft im Umbruch, hrsg. von A.Hemmer, E.Küng, H.Ulrich, Bern/Stuttgart 1975, 139ff.
Menne, F.: Christliche Grosskirchen und religiöse Gruppen, in: J. Lell, F. Menne: Religiöse Gruppen. Alternativen in Grosskirchen und Gesellschaft. Berichte, Meinungen, Materialien. Im Auftrag des Deutschen Oekumenischen Studienausschusses, Düsseldorf 1976, 11-78.
Merten, K.: Inhaltsanalyse, Opladen 1983.
Metraux, H.: Schweizer Jugendleben in fünf Jahrhunderten. Selbstverlag des Verfassers, Zürich 1942.
Mette, N.: Kirchlich distanzierte Christlichkeit. Eine Herausforderung für die praktische Kirchentheorie, München 1982.
Metz, J.: Politische Theologie in der Diskussion, in: H. Peukert (Hrsg.): Diskussion zur politischen Theologie, München 1969.
- /Moltmann J./Oelmüller W.: Kirche im Prozess der Aufklärung. Aspekte einer neuen politischen Theologie, Mainz 1970.
- Jenseits bürgerlicher Religion, München/Mainz 1980.
Meurer, S.: Das Recht im Dienst der Versöhnung und des Friedens, Zürich 1972.
Meyers-Herwartz, Ch.: Die Rezeption des Antirassismusprogramms in der EKD, Stuttgart 1979.
Michels, R.: Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, Stuttgart 1957.
Mieth, D.: Die Welterfahrung des einzelnen Christen, in: HCE, Bd. 1, 217-227.
- Moral und Erfahrung, Freiburg 1977.
- Christliche Ueberzeugung und gesellschaftlicher Kompromiss, in: H. Weber: Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984, 113-146.
Migros-Genossenschaftsbund (Hrsg.): Die Schweiz vom Bau der Alpen bis zur Frage nach der Zukunft, Zürich 1975.
Miguz-Bonino, J.: Konfrontation als Mittel der Kommunikation in Theologie, Kirche und Gesellschaft, Concilium 10/1982, 589ff.
Milizarmee im Wandel. Umfrage des Instituts für Soziologie der Universität Bern, 1983.
Minuchin, S.: Familie und Familientherapie, Freiburg 1977.
Möglichkeiten und Grenzen einer kantonalen Jugendpolitik. Bericht der regierungsrätlichen Kommission für Jugendfragen, Zürich 1982.
Möllers, H.: Ethik im Beruf. Entwurf einer berufsethischen Theorie für die Polizei, Münster 1979.
Moltmann-Wendel, E.: Frauenbefreiung. Biblische und theologische Argumente, München 1978.

- Das Land, wo Milch und Honig fliesst. Perspektiven einer feministischen Theologie, Gütersloh 1985.
Moltmann, J.: Umkehr zur Zukunft, München 1970.
- Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie, München 1972.
- Kirche in der Kraft des Geistes, München 1975.
- Theologie heute, in: J.Habermas (Hrsg): Stichworte zur geistigen Situation der Zeit, Bd.2 Frankfurt 1979, 754-780.
- Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.
- Politische Theologie - politische Ethik, München 1984.
- Gott in der Schöpfung. Oekologische Schöpfungslehre, München 1985.
Monzel, N.: Katholische Soziallehre, Köln 1967.
Müller, E.: Kirchliche Strategie in der technischen Weltgesellschaft, in: ders.: Bekehrung der Strukturen, Zürich 1973, 208-226.
Müller, H.P./Lothmar G.: Der Bunker von Zürich, Olten 1972.
Muller, J.M.: Gewaltlos, Luzern/München 1971.

Neidhart, W./Ott H.: Krone der Schöpfung? Humanwissenschaften und Theologie, Stuttgart 1977.
Niebuhr, R.: Consensus in einer demokratischen Gesellschaft, in: H.D. Wendland/Th. Strohm, Politik und Ethik, Darmstadt 1969, 186-217.
Nolan, A.: Jesus before Christianity. The Gospel of Liberation, London 1980.
- Partei ergreifen. Müssen Christen immer Friedensstifter sein? Hrsg. von der deutschen und schweiz. Kommission Justitia et Pax, Bonn/Bern 1985.
- Der Dienst an den Armen und geistliches Wachsen, hrsg. von der Deutschen und Schweiz. Kommission Justitia et Pax, Bonn/Bern 1986.
Noll, P.: Jesus und das Gesetz (1968), in: ders.:Gedanken über Unruhe und Ordnung, Zürich 1985, 48-77.

OeRK: Neu Delhi 1961. Dokumentarbericht über die 3. Vollversammlung des OeRK, Stuttgart 1962.
- Appell an die Kirchen der Welt. Dokumente der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft, Stuttgart 1966.
- Bericht der 4. Vollversammlung in Uppsala 1968, Frankfurt 1968.
- Gewalt, Gewaltfreiheit und der Kampf um soziale Gerechtigkeit, Genf 1973.
- Bericht der 5. Vollversammlung in Nairobi 1975, Frankfurt 1975.
- Studie über die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche, Genf 1978.
- Leitlinien zum Dialog mit Menschen verschiedener Religionen und Ideologien,Genf 1979 (verabschiedet vom Zentralausschuss).

- Bericht der 6. Vollversammlung in Vancouver 1983, Frankfurt 1983.
- Churches and the Transnational Corporations. An ecumenical programme, Genf 1983.
- Auf dem Weg zu einer ökumenischen Verpflichtung zum Miteinanderteilen (hrsg. vom Büro für ökumenisches Miteinanderteilen des OeRK), Genf 1984.

Oeser, K.: Es ist nie zu spät. Bürgerprotest gegen die Startbahn West. Der "Umweltpfarrer" berichtet und zieht eine Zwischenbilanz. Drei Eich, o.J.

Oppen, D. von: Das personale Zeitalter, Stuttgart/Gelnhausen 1960.

Orth, G.: Vom Abenteuer bürgerlichen Bewusstseins. Die Predigten Helmut Gollwitzers 1938-1976, Frankfurt 1980.
- /Bodlech A. (Hrsg.): Testfall Startbahn West. Erfahrungen und Perspektiven im Widerstand, Wuppertal 1982.

Ott, H.: Die Antwort des Glaubens. Systematische Theologie in 50 Artikeln, Stuttgart 1972.

Pannenberg, W.: Grundzüge der Christologie, Gütersloh 1969, (3. Aufl.).

Pesch, O.H.: Das Problem des 'ethischen Komparativs' aus katholisch-theologischer Sicht, Pastoraltheologie Nr. 12/1986, 545-561.

Peter, H.B./Ruh H./Höhn R.: Schweizer Bankwesen und Sozialethik, 2. Bde., Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK, Bern 1981.

Pilters, M./Walf K.: Menschenrechte in der Kirche, Düsseldorf 1980.

Pinl, C. u.a.: Frauen auf neuen Wegen: Studien und Problemberichte zur Situation der Frauen in Gesellschaft und Kirchen, Gelnhausen 1978.

Pfister, R.: Territoriale Vielgestalt und evangelisch-reformierte Kirche in der Schweiz, in: K. H. Dumrath/H.-W. Krumwieder (Hrsg.): Die territoriale Bindung der evangelischen Kirche in Geschichte und Gegenwart, Neustadt 1971, 27-42.
- Kirchengeschichte der Schweiz, Band 3, Zürich 1985.

Pöhlmann, H.G.: Analogia entis oder Analogia fidei? Die Frage nach der Analogie bei Karl Barth, Göttingen 1965.
- Abriss der Dogmatik, Gütersloh 1975.

Probst, R.: Die "guten Dienste" der Schweiz in: Jahrbuch der schweizerischen Vereinigung für politische Wissenschaft, 1963, 21-49.

Quervain, A. de: Die theologischen Voraussetzungen der Politik. Grundlinien einer politischen Theologie, Zürich 1931.
- Der Oeffentlichkeitsanspruch des Evangeliums, ThSt. 4, Zürich 1946 (2. Aufl.).

Rad,G. von: Das erste Buch Mose, ATD 2-4, Göttingen 1972.
Ragaz, L.: Von den letzten Voraussetzungen der schweizerischen Neutralität, in: Wissen und Leben, 1915/16.
- Die neue Schweiz, Olten 1918 (2. Aufl.1918).
- mit K. Ragaz, D. Staudinger, J. Matthieu, M. Gerber: Sozialistisches Programm, Olten 1919.
- Sinn und Werden der Religiös-Sozialen Bewegung, Separatdruck aus Neue Wege 1936, 48 Seiten, 4.
- Die Botschaft vom Reiche Gottes, Bern 1942.
- Die Bergpredigt Jesu, Hamburg 1971 (1. Auflage 1945).
- Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. 1, hrsg. von Ch. Ragaz, M. Mattmüller, A. Rich, Zürich 1966.
Rahmen des ökumenischen Prozesses zur gegenseitigen Verpflichtung (Bund) für Gerechtigkeit, Friedern und Bewahrung der Schöpfung. Arbeitspapier als Hintergrundmaterial für das Exekutivkomitee des OeRK, Junge Kirche, Beilage zu Nr. 4/1986.
Rappoport, A.: Nullsummen-Konflikte und Nicht-Nullsummenkonflikte, in: D. Frei, 1977, 190-194.
Rawls, J.: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt 1975.
Reese, G.: Zusammenkommen in einem Bund, Theologische und praktische Gesichtspunkte eines ökumenischen Vorhabens, Junge Kirche Nr. 5/1986, 267-277.
Reichle, E.: Studien zur Frauenordination, in: C. Pinl, 1978, 103-180.
Reicke, B.: Neutestamentliche Zeitgeschichte, Berlin 1968.
Rendtorff, T.: Politische Ethik oder politische Theologie? in: H. Peukert, 1969, 217-230.
Rendtorff, T.: Theorie des Christentums, Gütersloh 1972.
- Politische Ethik und Christentum, München 1978.
- Verantwortung als Einlösung des ethischen Sinnes des Kompromisses, in: HCE, Bd 3, 1982, 125-130.
Reuter, H.: Versöhnung als Ereignis und Aufforderung. Ueberlegungen zum neutestamentlichen Friedenszeugnis, Theologia Practica 1/2, 1983, 29-42.
Rhinow, R.: Widerstandsrecht im Rechtsstaat? Bern 1984.
Rich, A.: Die institutionelle Ordnung der Gesellschaft als theologisches Problem, in ZEE 4, 1960, 233-244.
- Kirche und Demokratie, in: ders.: Glaube in politischer Entscheidung, Zürich/Stuttgart 1962, 157-175.
- Christliche Existenz in der industriellen Welt, Zürich 1964.
- Leonhard Ragaz, in: Jürgen Schultz (Hrsg.): Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1966, 109-113.
- Die Weltlichkeit des Glaubens. Diakonie im Horizont der Säkularisierung, Zürich 1966.
- Aufrisse. Zürich 1970.
- Mitbestimmung in der Industrie, Zürich 1973.
- Sozialethik im Industriezeitalter, 1. Teil. Vorlesungsnachschrift, Zürich 1974.
- Der Arbeitsfriede - und weiter. Zwingli-Kalender, Basel 1974, 66-68.

- Sozialethik im Industriezeitalter, 3. Teil, Vorlesungsnachschrift (Politische Ethik), Zürich 1975.
- Radikalität und Rechtsstaatlichkeit, Zürich 1978.
- Sozialethische Kriterien und Maximen humaner Gesellschaftsgestaltung, in: Th.Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Zürich 1980, 17-37.
- Entscheidende Lebensstadien, in: Hans Schaffert (Hrsg.): Das Wichtigste in meinem Leben. Bekannte Frauen und Männer erzählen. Bern 1983, 186-193.
- Wirtschaftsethik, Band I, Gütersloh 1984.

Richter, H.E.: Die neue Sensibilität, in: M. Haller, 1981, 238-242.

Riklin, A.(Hrsg.): Handbuch politisches System der Schweiz, Bd. 1, Bern 1983.

Ringeling, H.: Die Notwendigkeit des ethischen Kompromisses: Kritik und theologische Begründungen, in: Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3, Freiburg 1982, 93-116.

Ritschl, A.: Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. 3, 1888, 376-78.

Roberts, J. (USA): Liberation and reconciliation. A. Black Theology, Philadelphia 1970.

Rogers, C.: Die nicht-direktive Beratung, München 1972.

Rogers, C.: Therapeut und Klient. Grundlagen der Gesprächspsychotherapie, München 1977.

Roloff, J.: Apostelgeschichte, NTD 5, Göttingen 1981.

Rosen, L. de: The World of Business and the Church, in: Church and Society. Ecumenical Review Nr. 1/1985, 47-52.

Rubatel-Masnata: Macht und Gesellschaft in der Schweiz, Darmstadt/Neuwied 1978.

Rübel, E.: Kirchengesetz und Kirchenordnung der Zürcher Landeskirche, Einführung und Texte, Zürich 1983.

Rüegg, E.: Indikatoren zur schweizerischen Konkordanzdemokratie. Eine konzeptuelle Vorabklärung, Zürich 1979.

Rüegg, W.: Der religiöse Bürger. Schriftenreihe der Aktion "Kirche wohin?" Nr. 2, Zürich 1982.

Ruether, R.R.: Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985.

Ruh, H.: Sozialethischer Auftrag und Gestalt der Kirche. Zürich 1971.
- Die Kirche als Partner im gesellschaftlichen und politischen Dialog, in: Dossier Schweiz betrifft Kirche, Bern 1972, 26ff.
- Lebenspraxis als Kontrollinstanz, EvKomm 1974, 668ff.
- Ethik als Methode der Konfliktbewältigung, in: A. Mercier (Hrsg.): Aggression und Toleranz, Wesen und Unwesen menschlichen Verhaltens, Bern 1977, 69ff.
- Arbeitsfriede und Sozialpartnerschaft in der Sicht der Sozialethik, Gewerkschaftliche Rundschau Nr. 1/1978 (1), 1-8.
- Im Geflecht von Macht, Vernunft und Moral. Zum Friedensabkommen in der schweizerischen Metallindustrie 1937, Reformatio

Nr. 2/1978 (II), 99-101.
- Dialog Kirche-Wirtschaft. Vortrag vor der Synode der Ev.-ref. Kirche des Kantons Basel-Landschaft, 21.6.1978 (III).
- Dynamische Mitte: ein christliches Koordinatensystem? in: U. Altermatt/H.P. Fagagnini: Die CVP zwischen Programm und Wirklichkeit, Zürich/Köln 1979, 163-170.
- /u.a.: Energie, Kirche und Gesellschaft. Studien und Berichte aus dem Institut für Sozialethik des SEK Nr. 30, Bern 1980(I).
- Zur Ethik transnationaler Gesellschaften. Erfahrungen aus dem Dialog, in: Th. Strohm (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben, Zürich 1980 (II), 453-467.
- Gerechtigkeitstheorien, in: Gerechtigkeit. Themen der Sozialethik, hrsg. von A. Wildermuth und A. Jäger, Tübingen 1981, 55-69 (58f).
- Schweizerische Friedens- und Sicherheitspolitik aus der Sicht der christlichen Sozialethik, in: U. Altermatt/R. Preiswerk/H. Ruh: Formen Schweizerischer Friedenspolitik, Justitia et Pax Bd. 6, Bern 1982, 99-115.
- Möglichkeiten für verändernde Schritte, in: Missionsjahrbuch der Schweiz 1982/83, 53f.
- /J.L. Blondel: Ethische Kriterien für Rüstung und Abrüstung, HCE, Band 3, 448-464.
- Zum Verhältnis von Dogmatik und Ethik, in: Reformiertes Forum 16/1987, 11-14.

Rutishauser, P.: Die fehlende kirchliche Friedensstrategie. Eine Antwort an R. Kuster, in: Neue Wege Nr. 9/1979, 264-267.

Sager, P.: Jugendkrawalle - Symptom einer Fehlerziehung. Schweiz. Ostinstitut, Bern 1980.

Santa Ana, J. de: Gute Nachricht für die Armen. Die Herausforderung der Armen in der Geschichte der Kirche, Wuppertal 1979.

Satir, V.: Familienbehandlung. Kommunikation und Beziehung in Theorie, Erleben und Therapie, Freiburg 1973.

Sauter, G.: Planungseifer ohne Theorie. Theologische Anfragen zur Reform kirchlicher Strukturen.
- Erwartung und Erfahrung, München 1972.

Schaeffler, R.: Wissenschaftstheorie und Theologie, CGG Band 20, 1-83.

Scharffenorth, G./Huber W. (Hrsg.): Bibliographie zur Friedensforschung, Stuttgart 1970.
- /Huber W.(Hrsg.): Neue Bibliographie zur Friedensforschung, Stuttgart 1973.

Schellong, D.: Versöhnung und Politik. Zur Aktualität des Darmstädter Wortes, in: K.G. Steck/ D. Schellong: Umstrittene Versöhnung, München 1977, 35-66. 1977.

Schenker, A.: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament, Freiburg 1981.

Schierholz, H.: Alles hat sich totgelaufen. Die Jugend braucht überschaubare Lebenszusammenhänge. Lutherische Monatshefte, 9/ 1980, 646-649.
Schillebeeckx, E.: Erfahrung und Glaube, in: CGG,Band 25, 73-113.
- Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975.
Schlaich, K.: Neutralität als verfassungsrechtliches Prinzip, Tübingen 1972.
Schlussbericht über Einsatz und Erfahrungen im Zürcher AJZ, vom 14.5.1982, hrsg. vom Verein für ein selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ (Trägerschaft).
Schmalstieg, O.: Ein neutestamentliches Organisationsmodell. Strukturale Grundlegung einer dialogischen Ekklesiologie, in: Dialog Nr. 1/1971, 49-57.
Schmieder, T./Schumacher K. (Hrsg.): Jugend auf dem Kirchentag. Eine empirische Analyse. Stuttgart 1984.
Schmid, H.H.: Salôm. Frieden im Alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971.
- Friede ohne Illusionen, Zürich 1971 (a).
- Umbau der Kirche. Die Revision der Zürcher Kirchengesetzgebung 1943-1967 aus der Sicht eines ihrer Väter: Gotthard Schmid, Zürich 1988.
Schmidt, H.P.: Schalom: Die hebräisch-christliche Provokation, in: H.E. Bahr (Hrsg): Weltfrieden und Revolution, Frankfurt 1970, 163-167.
Schmid, M.: Die Leidensgeschichte des Zürcher Jugendhauses 1945-1980, in: Eine Stadt in Bewegung. Materialien zu den Zürcher Unruhen, hrsg. von der SP der Stadt Zürich, Zürich, 271- 274.
Schmid-Ammann, P.: Unterwegs von der politischen zur sozialen Demokratie, Zürich 1978.
Schmidtchen, G.: Protestanten und Katholiken. Soziologische Analyse konfessioneller Kultur, Bern/München 1973.
- / Uelinger H.M.: Jugend und Staat. Uebergänge von der Bürgeraktivität zur Illegalität, in: U. Matz/G. Schmidtchen: Gewalt und Legitimität, Opladen 1983.
Schmitt, C.: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, 1922, (2. Aufl. München 1934).
Schmocker H./Traber M.(Hrsg.): Schweiz-Dritte Welt. Berichte und Dokumente der Interkonfessionellen Konferenz in Bern. Zürich/Freiburg 1971.
Schnyder, M.-R.: Der soziale Auftrag der Kirche, in: Die Zukunft liegt hinter dem Horizont. Zur 450-Jahr-Feier der Schaffhauser Reformation, Schaffhausen 1979, 79-87.
Schottroff, L.: Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesus-Tradition, in: G. Strecker: Jesus Christus in Historie und Theologie, Tübingen 1975, 197-221.
Schottroff, W./ Stegmann W. (Hrsg.): Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, München 1979.
Schottroff, W.: Die Parteilichkeit Gottes, München 1984.
- Gerechtigkeit. Bibelarbeit zu Mt. 20,1-16, in: Junge Kirche, 6/1986, 322-329.

Schrage, W.: Ethik des Neuen Testaments, Göttingen 1982.
- Bibelarbeit über Römer 8, 8-23, in: J. Moltmann (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 150-166.
Schuhmacher, H.: Die atomare Bedrohung und der allmächtige Gott, Stuttgart 1983.
Schulz, S.: Neutestamentliche Ethik, Zürich 1987.
- Das Evangelium nach Johannes, Göttingen 1972.
Schulze, H.: Theologische Sozialethik, Gütersloh 1979.
- Ethik im Dialog, Gütersloh 1972.
Schumacher, F./ Estermann S.: Amnestie und Rechtsstaat. Verfasst 1982. SP-Zeitschrift Profil/Rote Revue Nr. 1/1983, 2-12.
Schwager, R: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften, München 1978.
Schweizer, E.: Das Evangelium nach Markus, Göttingen 1973, 215.
- Heiliger Geist, Stuttgart 1978.
- Die Bergpredigt, Göttingen 1982.
- Versöhnung des Alls, in: ders.: Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 164-178.
Schweizer, P.: Freisinnig - Positiv - Religiös-sozial. Ein Beitrag zur Geschichte der Richtungen im schweizerischen Protestantismus. Zürich 1972.
Schweizer Pioniere der Wirtschaft und Technik Bd. 16: Das Friedensabkommen in der Schweizerischen Maschinen- und Metallindustrie vom 17. Juli 1937. Ernst Dübi (1884-1947). Konrad Ilg (1877-1954), Zürich 1965.
Schweiz. Evang. Synode: Kirche. Versuch einer ersten Klärung. Arbeitspapier, Bern 1986.
Schweiz. Nationalkommission Justitia et Pax (Hrsg.): Unsere Verantwortung für Südafrika, Bern 1986.

Seckler, M.: Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg 1981.
Seige, A.: Kirchenaustritte. Eine soziologische Untersuchung der Ursachen und Bedingungen, Gelnhausen/Berlin 1976.
Seiz, P.G.: Wenn Institutionen und Bewegungen zusammenspielen, in: H. Dauber/W. Simpfendörfer: Eigener Haushalt und bewohnter Erdkreis, Wuppertal 1981, 216-229.
Simon, H.: Demonstrationsrecht und Amnestie, in: Evangelische Kommentare Nr. 3, März 1970, 125f.
Sievernich, M.: Die "soziale Sünde" und ihr Bekenntnis, in: Concilium Nr. 2/1987, 124-131.
Smend, R.: Protestantismus und Demokratie, in: ders.: Staatsrechtliche Abhandlungen, Berlin 1968, 297-308.
Sölle, D.: Politische Theologie, Auseinandersetzung mit R. Bultmann, Stuttgart 1971.
Sölle, D.: Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung, Stuttgart 1975.
- Wählt das Leben, Stuttgart 1980.

- Stellvertretung. Erweiterte Neuauflage, Stuttgart 1982.
Soliva, C.: Minne und Recht. Rektoratsrede vom 29.4.1986, in: Jahresbericht 1985/86 der Universität Zürich, 3-13.
Sommer, J.: Das Ringen um soziale Sicherheit in der Schweiz, Diessenhofen 1978.
Sonderegger, A.: Mitbestimmung als Gewerkschaftsforderung, Diessenhofen 1979.
- Schweizer Jugendverbände im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklung, in: G. Mugglin, 1983, 3-16.
Sozialamt der Stadt Zürich: Bericht: Zur Situation der Jugendhilfe und Jugendarbeit in der Stadt Zürich - eine Umfrage, Zürich 1974.
- Jugendfreizeit-Konzeption, Zürich 1978.
- Arbeitsmaterialien für die Jugendarbeit in der Stadt Zürich, Dezember 1979.
Spiegel, Y.: Kirche als Bürokratische Organisation, ThExNF 160, München 1969.
- Die Führungsschicht der evangelischen Kirche, in: ders. (Hrsg.): Kirche und Klassenbindung, Frankfurt 1974, 116-133.
- Hinwegzunehmen die Lasten der Beladenen. Einführung in die Sozialethik I, München 1979.
Spieler, W.: Ohne Opposition verfällt die Schweiz dem sicheren Tode. Leonhard Ragaz zur Bundesratsbeteiligung der SPS, Neue Wege 1984, 45-51.
Srisang, K.(Hrsg.): Perspektives on Political Ethics. An Ecumenical Enquiry, Genf 1983.

Stähli, J.: Reich Gottes und Revolution. Christliche Theorie und Praxis für die Armen dieser Welt. Die Theologie des Religiösen Sozialismus bei Leonhard Ragaz und die Theologie der Revolution in Lateinamerika, Hamburg 1976.
Statist. Jahrbuch der Schweiz, jährlich (Basel).
Steiner, J.: Amicable Agreement versus Majority Rule: Conflict Resolution in Switzerland, Chapel Hill 1974.
Steubing, H.: Der Kompromiss als ethisches Problem, Gütersloh 1955.
Stock, K.(Hrsg.): Cubanisches Glaubensbekenntnis. Einführung, Text, Interpretation, München 1980.
Strahm, R.H.: Aufgaben kirchlicher Entwicklungszusammenarbeit. Christliche Bewegung statt amtskirchliche Institution, in: Neue Wege Nr. 7/8 1982, 219-227.
Strohm, Th./Wendland H.-D. (Hrsg.): Kirche und moderne Demokratie. Darmstadt 1973.
Strohm, Th.: Hat die Volkskirche eine Zukunft? Theologia Practica 9/1974, 253-265.
- (Hrsg.): Christliche Wirtschaftsethik vor neuen Aufgaben. Festgabe für Arthur Rich, Zürich 1980.
- Neue Dimensionen kirchlicher Jugendarbeit. Lehren am Beginn eines Jahrzehnts, in: Theologia Practica Nr. 3/4, 1981, 92-107.

- Wirtschaft und Ethik. Leitlinien der evangelischen Sozialethik für modernes wirtschaftliches Handeln, in: W.Kramer/M. Spangenberger (Hrsg.): Gemeinsam für die Zukunft. Kirchen und Wirtschaft im Gespräch, Köln 1984, 29-58.
- Umweltethik in der Industriegesellschaft als theologische Aufgabe, in: J. Moltmann (Hrsg.): Versöhnung mit der Natur? München 1986, 94-140.

Stückelberger, Ch.: Aufbruch zu einem menschengerechten Wachstum. Sozialethische Ansätze für einen neuen Lebensstil, Zürich 1979 (3. Aufl. 1982).
- Konsumverzicht. Befreiung für Mensch und Natur, in: Der neue Konsument. Der Abschied von der Verschwendung, Frankfurt 1979, 7-16.
- Kirche und Wirtschaft. Zwölf Bedingungen für einen echten Dialog, Offene Kirche Nr. 8/1979, 2-6.
- Mit den Armen auf den Weg, in: Mit den Armen auf den Weg. Materialheft der Aktion Brot für Brüder, 1980, 5-7.
- Betreuung oder Selbstbestimmung? Jugendbewegung, Jugendverbände und kirchliche Jugendarbeit, in: ders./V. Hofstetter (Hrsg.): Die Jugendunruhen-Herausforderung an die Kirchen, Basel 1981, 52-64.
- Die Junge Kirche Schweiz zwischen Bewegung und Institution, in: G. Mugglin (Hrsg.): Schweizer Jugendverbände im Spannungsfeld gesellschaftlicher Entwicklung, Zürich 1983, 23-32.
- Salon-Alternative und Totalaussteiger. Die wiedergefundenen Söhne. Bibelarbeit zu Lukas 15 am Deutschen Evangelischen Kirchentag, in: Kirchenblatt für die Reformierte Schweiz, Nr. 14, 1983, 222-224.
- Kirchliche Vermittlung oder Parteinahme in Umweltkonflikten? Kirchenblatt für die reformierte Schweiz Nr.18, 1985, 290-293.
- Lebensstil. Eine Bilanz, in: M. Affolderbach/H. Steinkamp (Hrsg.): Kirchliche Jugendarbeit in Grundbegriffen. Stichworte zu einer ökumenischen Bilanz,Düsseldorf/München 1985, 244-258.
- Versöhnung mit der Natur. Aufgaben und Möglichkeiten der Kirchen, in: O. Bischofberger (Hrsg.): Religion und Umwelt, Freiburg/Zürich (erscheint 1988).

Stuhlmacher, P.: Der Begriff des Friedens im Neuen Testament und seine Konsequenzen, in: W. Huber (Hrsg.): Historische Beiträge zur Friedensforschung, Stuttgart 1970, 21-69.
- Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit, Göttingen 1981, 87-116.
- Sühne oder Versöhnung? Randbemerkungen zu G. Friedrichs Studie: Die Verkündigung des Todes Jesu im Neuen Testament, in: Die Mitte des Neuen Testaments. Festschrift für E. Schweizer, hrsg. von U. Luz und H. Weder, Göttingen 1983, 291- 316.

Stuttgarter Gespräche. Ueberlegungen zur Austragung von Umweltkonflikten, hrsg. von der Arbeitsgemeinschaft für Umweltfragen, Bonn 1984.

Theissen, G.: Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen 1979.
Thielicke, H.: Theologische Ethik II, Tübingen 1955.
Tödt, H.E.: Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, ZEE 21, 1977, 81-93.
Tévoédirè, A.: La pauvreté - richesse des peuples, Paris 1978.
Tonks, H.: Faith, Hope and Decisionmaking, Frankfurt/Bern 1984 (Dissertation über Rich).
Troeltsch, E.: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, 1922.
Tschäni, H.: Wer regiert die Schweiz? Der Einfluss von Lobby und Verbänden, Zürich 1983.
Tutu, D.: Versöhnung ist unteilbar, Interpretation biblischer Texte zur schwarzen Theologie, Wuppertal 1977.

Ueberlegungen im Blick auf ein Engagement der Landeskirchen und der Pro Juventute in der Situation der Jugendunruhen. Ein Grundsatztext der zukünftigen Trägerschaft vom 24.2.1981, abgedruckt in Ch. Stückelberger/V. Hofstetter, 1981, 111-116.
Uhl, H.: Der Deutsche Evangelische Kirchentag als öffentliche Erscheinungsform der Kirche, in: H. Dremmel (Hrsg.): Oeffentlichkeitsarbeit der Kirche, Frankfurt 1984, 147-157.
Unsere Hoffnung. Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD. Beschlüsse der Vollversammlung, Gesamtausgabe Bd. 1, Freiburg 1976.
Utz, A.: Die christliche Konzeption der pluralistischen Demokratie. Madrid 1976.

Verantwortung wahrnehmen für die Schöpfung. Gemeinsame Erklärung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der deutschen Bischofskonferenz, Gütersloh 1985.
Vischer, L.: Der Schweizerische Evangelische Kirchenbund. Bund oder Kirche? Zürich 1962.
- Veränderung der Welt, Bekehrung der Kirchen, Frankfurt 1976.
- Die ökumenische Debatte über die Kollegialität. Ev.Theol. 1/1986.
- Geist Gottes - Geist Christi, OeR, Beiheft 39, 1981.
Vogt, Th.: Herausforderung zum Gespräch. Die Kirche als Partner im gesellschatlichen Dialog. Zürich 1970.
Vorgrimler, H.: Vom "Sensus fidei" zum "Consensus fidelium", Concilium 4/1985, 237-242.

Waldenfels, H. (Hrsg.): Theologen der Dritten Welt. Elf biographische Skizzen, München 1982.
Walther, Ch.: Integrationsansätze christlicher Ethik: Die Kategorie der Versöhnung, in: HCE , Band 1, 459-473.

Wartburg, W. von: Sie haben die Welt verändert. Revolutionäre Gestalten des 19. und 20. Jahrhunderts. Zürich 1976.
Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der 2. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, hrsg. von J. Hanselmann/H. Hild/E. Lohse, Gütersloh 1984.
Weber, H.: Theologie - Gesellschaft - Wirtschaft. Die Sozial- und Wirtschaftsethik in der evangelischen Theologie der Gegenwart, Göttingen 1970.
- Der ethische Kompromiss, Freiburg 1984.
Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft, 1921.
Weder, U.: Die innenpolitische Neutralität des Staates. Ihre Bedeutung in der Schweiz, Zürich 1981.
Weder, H: Die Gleichnisse Jesu als Metaphern, Göttingen 1984 (3. Aufl.).
- Die "Rede der Reden"": eine Auslegung der Bergpredigt heute, Zürich 1985.
Wegenast, K.: Dialoge beginnen mit Verzicht. Münchwiler Thema Jugendunruhen, in: Uni-Press 30, hrsg. von der Universität Bern, 1981, 3-9.
Weibel, R.: Die Kirche der Schweiz seit dem Konzil, in: J. Müller: Katholische Kirche Schweiz heute, Freiburg 1981, 5-35.
Weiss, R.: Bald dreissig Jahre alt: Die Junge Kirche? in: Leiterbrief der Jungen Kirche Nr. 149 (1966), Nr. 151 (1966) Nr. 152 (1967).
Weisser, G.: Beiträge zur Gesellschaftspolitik, Göttingen 1978.
Weizsäcker, C.F. von: Die Zeit drängt. Eine Weltversammlung der Christen für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung, München 1986.
Wendland, H.D.: Botschaft an die soziale Welt, 1959.
Wengst, K.: Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus, Neukirchen-Vluyn 1983 (2. A.).
Wenz, G.: Geschichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit, Band 2, München 1986.
Werte und Wertordnungen der schweizerischen Bevölkerung. Randauszählung. Umfrage des Instituts für Soziologie der Universität Bern, 1976.
Weth, R.: Barmen als Herausforderung der Kirche. Beiträge zum Kirchenverständnis im Licht der Barmer Theologischen Erklärung, München 1984.
Willmer, H.: Forgiveness and Politics, in: Crucible. Journal of the Social Responsibility Board of the Church of England, 1979, 100-105.
Wilting, H.J.: Der Kompromiss als theologisches und als ethisches Problem. 1975.
Wischnath, R.: Das Christusbekenntnis und die Stellung der Christen zu den Massenvernichtungsmitteln. Zur Auseinandersetzung eine Dokumentation. Junge Kirche 7/1983, Beiheft.
Wolf, E.: Was heisst Königsherrschaft Christi heute? in: Unter der Herrschaft Christi, München 1961, 67-91.

- Königsherrschaft Christi und lutherische Zwei-Reiche-Lehre, in: Peregrinatio 11, München 1965, 207-229.
- Sozialethik, Göttingen 1975.

Zacharias, G.: Der Kompromiss. Vermittlung zwischen gegensätzlichen Positionen als Ermöglichung des Friedens, München 1974.
Zanolari, O.: Wer ist die Bewegung? Eine Analyse, in: Ch. Stükkelberger/V. Hofstetter, 1981, 11-18.
Zulehner, P.: Religion nach Wahl. Grundlagen einer Auswahl-Christenpastoral, Wien 1974.
- Leutereligion. Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre? Wien 1982.
Zur Entwicklung der Massenmedien. Thesen der Kirchen 1983, hrsg. vom Vorstand des Schweiz. Evang. Kirchenbundes, der Röm.-kath. Bischofskonferenz und vom Bischof und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz.
Zur Situation der Jugend heute. Eine Studie des Arbeitskreises "Jugend im demokratischen Staat" beim Kommissariat der deutschen Bischöfe in Bonn, Bonn 1983.
Zwingli, H.: Von göttlicher und menschlicher Gerechtigkeit, in: Zwingli Hauptschriften Bd. 7: Zwingli der Staatsmann, Zürich 1942, 31-103.

Sachregister

Abendmahl 510ff
Adäquanzkontrolle 11
Aemterlehre 359f
AHV 53
Aktion
- Bahnhofbrugg 156
- Kirche wohin 255
- Treffpunkt City 159
Autonomes Jugendzentrum AJZ 153ff, 273, 607
- Chronologie 178ff
Allparteien-
- Kirchenleitungen 82ff
- Regierung 54ff
Amnestie 273ff, 344, 609ff
- Befriedungsamnestie 283, 313
- Begründungen zur Amnestie 329, 341
- Rechtskorrekturamnestie 313
Analogia fidei 123, 130
Analogia relationis 124
Analyse der Situation 9
Anarchie 134
Angst 442ff, 462,
Anwaltsfunktion der Kirchen 169
Apostelkonzil 434ff
Arbeitsfriede cf Friedensabkommen
Arbeitgeberverbände 60
Arbeitnehmerverbände 60
Arbeitsgemeinschaft
- AJZ 208
- katholischer Organisationen 89
Arbeitsrecht 26
Armut 375
Asylrecht 189, 214
Asylraum (Kirche) 214
Auferstehung 355, 411, 418, 431ff
Ausbeutung 376
Ausgewogenheit 547

Banken 56, 557ff
Barmer theol. Erklärung 30, 35, 39, 485f
Basel-Stadt 317
Basis-
- demokratie 127
- gemeinde 83
- kirche 40
Befreier (Christus) 357ff, 369
Befreiung 351, 374ff, 396 399, 401, 404, 407, 409, 431ff, 449ff, 465, 504ff, 615, 617
Befreiungstheologie cf Theologie der Befreiung
Bekenntnis 370, 551, 590
- kirche 39
Bergpredigt 402, 405
Berlin 4
Bern 4
Betroffenheit 15
Bevölkerung 252, 320
Bilanz 198
Bildungszentren 216
Biographie 20
Bischofskonferenz, röm.-kath. 84, 316, 317
Blauring 255
Böse 378
Boldern 167, 194, 210, 254
Boykott 386, 528
Brot für Brüder 77, 562
Bündnispartner 536ff
Bürgergemeinde 125
Bürgerinitiative 59
Bürgerliche Parteien 194, 198
Bürokratie 104, 126
Bund (Gottes) 388, 446f, 516ff, 595
Bundesgenosse 128
Bundesrat 66

Calvinismus 118
Chrischona-Gemeinden 316
Christengemeinde 125
Christlichdemokratische Volkspartei CVP 72, 80, 81, 94, 194, 249, 315, 333
Christlicher Friedensdienst 217, 255, 510f
Christologie 141, 357ff
- Hoheitstitel 368
- Inkarnations- 358

- Satisfaktions- 358
- des Mittleramtes cf Mittler
- und Ethik 364
- und Pneumatologie 451ff
CVJM 165

Darmstädter Wort 588f
Demokratie 68, 115, 118, 122, 125, 127, 133, 141, 142, 147f, 534, 610
- direkte 127
- formale 126, 133
- Koalitionsdemokratie 69
- Milizdemokratie 64
- politische 117
- soziale 117, 127, 133, 143, 148
- wirtschaftliche 117, 127, 133, 143, 148
Demokratisches Manifest des Kantons Waadt 282
Diakonie 575ff, 597
- an der Schöpfung cf Schöpfung
- karitative 575
- gesellschaftliche 575
- prophetische 578
Dialektik 396
Dialog 3, 133, 146, 295, 330, 385, 397ff, 478, 505, 549ff, 596, 613, 620
- bedingungen 567ff, 608
- ebenen 554ff
- gesellschaftlicher 549
- grenzen 418, 570ff
- interdisziplinärer 24
- Kirche-Gewerkschaften 560
- Kirche-Wirtschaft 4, 554ff
- leitlinien 565ff
- missbrauch 571ff
- Oeffentlichkeit des 573
- partner 552ff
- Relationalität des 573f
- strukturen 525
- verweigerung cf Verweigerung
- ziele 565ff
- Zukunft des 574f
Dienst
- der Versöhnung cf Versöhnung
- in der Welt 440ff
Dienste, gute 25
Dogmatik und Ethik 364f
Doppelstrategie 40
Dritte Kraft 225, 301
Drogen 196, 213, 232
- abhängige 201
- entzugsprogramm 200
- fachleute 317
- gruppe 199
- problem 196, 197, 266
- woche 199

EATWOT 13
Eidgenössische Kommission für Jugendfragen 175, 188
Einvernehmen, gütliches 47, 54, 67, 105
Einheit 463
- Konzeptionen 513ff
Einzelpersönlichkeiten 232
Ekklesia 472
Ekklesiologie 5, 7, 22
Eliten 145
- kartell 61ff, 297
- kirchliches 93ff
Entpolitisierung 63, 100
Entscheidung 372, 389,
Entscheidungsprozesse 171
Ephesus 438
Erfahrung 16, 354ff, 432f,
Erleben 17
Eschatologie 138, 350, 414, 498, 501
Ethik 8ff, 533
- Individual- 21
- Personal- 21
- politische 7, 13, 493
- des Masses 148
- Sozial- 21ff
Evangelische Gesellschaft 74
Evangelische Volkspartei EVP 80, 194, 250, 315, 333

FASS 156, 160
Fehl-
- entwicklungen 175, 231
- erziehung 177
Feindesliebe 386, 405ff, 467
Feminismus 522ff

Flexibilität 63, 526
Föderalismus 52, 76, 119
Freiheit 119, 374, 384, 549, 566
Freiraum 297
Freisinnig-Demokratische Partei FDP 188, 194, 248, 315, 333, 547
Friede 3, 67, 407ff, 516ff
Friedens-
- abkommen 52, 78, 120, 129, 144, 148
- ethik 147, 370, 499
- forschung 7
- kirchen 5
- pädagogik 292
- sozialer 306, 330
Fürbitte 507ff

Gebet 297
Gemeinde 193
Gemeinderat 192
Generalstreik 115
Genossenschaft 117
Gerechtigkeit 3, 380ff, 408f, 415, 467, 516ff, 585, 611
Gericht Gottes (Urteil) 387ff, 396, 399, 402, 404, 407, 409, 421, 431ff, 450, 465
Geschöpflichkeit 139
Gesetz (theol.) 365, 378
Gesetzgebung 85
- Stufen der 56
Gewalt 120, 386, 425f, 534
- freiheit 402ff, 426f, 620
- Gegengewalt 535, 544
Gewaltentrennung 130
Gewerkschaften 560
Gewerkschaftsbund, christlich-nationaler 78
Gewissensbildung 102
Glaube 376
Gleichheit 142, 380, 523
Globus-Krawall 157
Gnade 303, 352, 390f
Gottesdienst 507ff
Grenze 377
Grenzüberschreitung 383, 441,
Gruppe Grünes Glas 209

Hausbesetzerkonflikt 4, 311f
Heiliger Geist 450ff, 368
- Jesus ist der Geist 451
- trinitarischer Geist 451ff
- Wirkungen des Geistes 457ff
Heilsgeschichte 415
Heimstätten 45, 562, 574
HEKS 77
Hermeneutik 24
- politische 481ff, 491, 529, 594
Hierarchisierung 106
Hilfswerke 45, 77, 560, 562
Hingabe 413, 421, 428ff, 527, 540, 608

Ideologie 570
Immobilismus 62, 69
Induktiv 16
Informalität 63, 98, 136
Initiativgruppen 45, 562
Inkarnation 14
Integrationsfunktion der Kirchen 108
Jesus, historischer 362,
Jugend-
- arbeit - kirchliche 165ff
  - offene 165, 286
- bewegung 64, 153ff, 178, 243, 279, 318
- häuser 163, 202
- hilfe 171
- politik 161ff, 171
- sozialhilfe 317
- unruhen 153ff
- verband 273, 284, 286, 290
- wohnungen 202
- zentrum, autonomes 153ff
Junge Gemeinde 287
Junge Kirche 157, 165, 191, 255, 273ff, 284ff
Jungliberale 194
Jungparteien 315
Jungwacht 165, 255
Justitia ed Pax 316

Kairos-Dokument 618f
Kirche 29, 30, 31, 272
- für alle 78

- als Dienstleistungsorganisation 33
- als Ereignis 34
- als Gemeinschaft Jesu Christi 34
- als normstiftende Organisation 32
- als Ordnung 34, 35
- als Verband 92
- als Volkskirche cf Volkskirche
- auf sechs Ebenen 40
- demokratische Kontrolle der Kirche 99
- diakonische Kirche 6
- Freiwilligkeitskirche 36
- Friedenskirche 5, 552
- in der Konkordanzdemokratie 70ff
- konstantinisch-grosskirchliches Modell 5, 551
- nachkonstantinisch-befreiungskirchliches Modell 5, 552
- notae verae ecclesiae 34
- und Demokratie 112
- und Gesellschaft 471ff
- und Politik 6, 42, 528ff, 547
- und Staat 109, 112, 472
- weltweite Kirche 77, 532
Kirchenaustritte 248, 255, 258, 261, 262, 263
Kirchenblatt 74
Kirchenbote für den Kanton Zürich 256
Kirchenbünde 44
Kircheneintritte 261
Kirchenleitungen 3, 102, 317
Kirchenparlament 102
Kirchenrat 83, 185, 318
Kirchensynode 203
Kirchenverwaltung 102
Kirchenpflege 93ff, 254
- Bezirks- 108
Kirchenverwaltungsrat 82, 91
Kirchgemeinden 4, 43, 161, 165 170, 215, 154, 504ff, 562, 608
Kirchliche
- Bildungszentren 254
- Jugendarbeit 167
- Jugendverbände 284ff, 340
- Machtmittel 217ff
- Presse 216, 256
- Werke 45
Klassenkampf 119, 128, 135, 401, 544, 551, 617
Koalitionsdemokratie 69
Kolossä 438
Kommunikation cf Dialog, Oeffentlichkeit
Kommunismus 126
Kommunistischer Jugendverband der Schweiz 281
Komparativ, ethischer 502
Komplementarität 502
Kompromiss 59, 64, 68f, 82, 123, 129, 136, 294, 343f, 353, 371, 494ff, 538, 544, 594, 610, 620
- arten 494ff
- begründungen 496ff
- bereitschaft 62, 74
- kritik 500ff
- leitlinien 501ff
- Kompromiss mit dem Bösen 355
Königsherrschaft Christi 485ff, 493,
Konfessionen 75
Kongregationalismus 127
Konflikte 3, 25, 123, 148, 353, 370, 453, 503, 529
- analyse 543, 609
- arten 541ff, 570, 596
- im Neuen Testament 433ff
- innerkirchliche 507, 518ff, 595
- perioden 51
Konfrontation 386, 568, 603, 620
Konkordanz 59, 62, 118, 123, 143, 344, 494
- demokratie 47ff, 67, 112, 127, 134, 147ff, 271, 343, 478, 494, 601ff
  - Beurteilung 112ff, 601ff
  - Definition 47
  - historische Entwicklung 50ff, 72ff

- Merkmale 110
- Perioden 51
- Scheinkonkordanz 129
Konkurrenzdemokratie 47, 67
Konsensfähigkeit 10, 148
Konsumhaltung 105, 244
Kontext 11
Kooperation 128, 134, 143, 555
- konfrontative 143, 564, 568
- partizipative 143, 557ff
Korinth, Konflikt in 436
Kreuz (Christi) 410ff
Kreuzesestheologie 411
Kreuzesstrukturen 526ff
Kravallprozesse 275ff
Kriminalisierung 291
Krise 389
Kriterien 10, 138, 146, 379, 391, 464ff,
Kritische Distanz 139
Kulturkampf 73, 74

Landeskirche, reformierte 43, 153, 155
Landesring LdU 250, 333
Lebenspraxis Jesu 370
Lebensstil 457, 505ff, 594
Leiden 236
Liberalismus 114, 120
Liebe 138, 458, 464ff

Macht 529ff, 536, 584, 595
- Definition 529
- als Dienst 530
- Gegenmacht 541ff, 544ff, 555, 596
- Macht der Kirche 529ff
- Machtmissbrauch 534, 581
- Machtmittel 217ff, 270, 296, 342, 531ff, 540
- Ohnmacht cf Ohnmacht
- Machtverzicht 540
Maximen 10, 140, 146, 593ff
Materialismus 134
Medien 95, 322, 578
Meinungsumfragen 252, 320
Milizsystem 65, 102
Minderheiten 67
Mitbestimmung 138, 143, 146
Mitgeschöpflichkeit 139
Mitmenschlichkeit 139
Mission 440
- swerke 14
Mitte 121
Mittler (Christus) 357ff, 368
Monotheismus 455
Motivation 237, 240
Multiple strategy 3

Nachfolge 235, 370ff, 473
Naherwartung 480
Naturrecht 131f
Nationalrat 273, 335
Neutralität 23, 52, 118, 225
Normenprüfung 10

Oeffentlichkeit 63, 99, 129, 179, 243, 314, 460ff, 503, 573
- arbeit (kirchliche) 161, 215, 578ff, 597
Oekumenischer Rat der Kirchen 3, 4, 12, 439, 479, 513, 516, 522f
Oekumenische Zusammenarbeit 211ff, 284ff, 289, 512ff, 595, 610
Ohnmacht 468, 539ff, 596, 604
Opfer 423, 467, 576
Opposition 54, 67, 116, 122, 144, 146, 604
- innerkirchliche 83

Paar- und Familientherapie 27
Pädagogik 331
Parlament 66
Partei 80, 95, 215, 247, 269, 314, 333, 549
Parteilichkeit 23, 334, 342, 375, 548f
Parteinahme 242, 301, 334, 369, 374ff, 392, 405, 407f, 418, 421, 442, 449, 546ff, 581, 596, 606
Partizipation 140
Paulus-Akademie 167, 195, 254
Personalethik 21
Pfarrerschaft 189, 216

Pfarrkapitel 189, 216, 254
Pharisäer 392
Pluralismus 6, 48, 113, 479,
POCH 251, 280, 314
Polarisierung 290
Polizisten 279, 293
Possibilismus 501
Pragmatismus 128, 501
Praktikabilität 10, 148
Praxis 15
Presseauswertung 322
Priestertum aller Gläubigen 466
Pro Juventute 153ff, 208, 211ff
Problemvertagung 63, 100
Professionalisierung 90
Prophetie 414, 442, 460

Radikalität 139, 389
Recht 303, 305, 342
Rechts-
- friede 283, 312
- gleichheit 305, 330
- positivismus 284, 305
- sprechung 293
- sicherheit 305, 306, 330
- staat 229, 282, 305, 386
- verzicht 305, 306
Referendum
- staatliches 64f, 145
- kirchliches 101f
Reich Gottes 12, 114, 122, 349, 449, 451, 467
Reichtum 392
Reue 303, 330, 400
Regierung 66, 145
Relationalität 139
Religion
- Alltagsreligion 476
- bürgerliche 40, 473, 475
- Cicil Religion 474
- Leutereligion 473
- natürliche 476
- politische 474, 484, 491
- Zivilreligion 474
Religionssoziologie 70f, 108
Resignation 442ff
Rezeption, relative 139
Richten 390
Richter (Christus) 357ff, 369
cf auch Gericht
Richtlinienbewegung 121
Richtungskämpfe 73, 75
Rom, Gemeinde in 437

Sachgerechtigkeit 13, 140, 468
Schichtsoziologie 26
Schiedsverfahren 26
Schöpfung 8, 378, 440, 516ff, 603
- am Anfang 445
- fortgesetzte 445
- neue 444ff, 459,
- Schöpfungsordnung 131, 133, 137
- vollendete 445
Schuld 295, 304, 392, 415, 423, 443, 462
- bekenntnis 5, 394, 586ff, 597, 609, 612
- übernahme 469
- verdrängung 300
Schweiz
- politisches System 47ff
- die neue Schweiz 115
Schweiz. Evang. Kirchenbund 4, 44, 76f, 84, 88, 107, 317, 562
Schweiz Evang. Synode 42, 590
Schweiz. Kath. Jugendverband SKJV 284ff
Schweiz. Kirchliche Jugendbewegung SKJB 284ff
Schweiz. Verband Evangelischer Arbeitnehmer SVEA 78
Schweiz. Volkspartei SVP 192, 194, 196, 200, 315, 333
Seelsorge 179, 462, 562ff, 597
Sendung 372, 440ff, 508
Sexismus 522, 595
Situationsanalyse 298
Solidarität, kritische 6
Sonderbundskrieg 75
Sonderbundspartei 72
Sozial
- amt der Stadt Zürich 161
- christentum 545
- ethik 21

- hilfe 169
- partnerschaft 52, 78, 128, 135
- therapeutischer Bereich 266
- wissenschaften 16
Sozialismus 119, 126
- demokratischer 127
- religiöser 113ff, 281, 545
Sozialdemokratische Partei 121, 180, 182, 185f, 204, 228, 251, 269, 281, 282, 314, 333
Spitzenverbände, wirtschaftliche 60
Stabilität 67
Ständerat 273, 341
Stadtrat 245, 269
Stellvertretung 428ff
Stiftung Bewegung Schweiz 155
Strafe (theologisch) 417
Strafverfahren 275ff, 341
Streik 52, 120, 135, 551
Stuttgarter Schuldbekenntnis 586ff
Subjektivität 19
Subventionspolitik 164
Südafrika 4, 47, 617ff
Sühnopfer/Sühne 350,416, 423ff, 509
Sünde cf Schuld
Sündenbock 424ff, 427, 467
Symptombekämfpung 299
Synode
- evang. 82, 98 193, 197, 201, 253
- kath. 98

Theologie 16
- afrikanische 12
- asiatische 12
- biblische 366
- der befreienden Versöhnung 620f
- der Befreiung 12, 17, 363, 397, 432, 476, 519, 537, 613ff, 620f
- feministische 452
- interkulturelle 14
- Kirchentheologie 618f
- kontextuelle 11, 620
- ökologische 444ff
- ökumenische 492
- politische 17, 489ff
- prophetische 618f
- Staatstheologie 618f
- trinitarische 5
- der Versöhnung 613ff
- der versöhnenden Befreiung 620f
Theologisierung 100
Theorie der Kirche 29
Tischgemeinscchaft 379, 510ff
Tod 406
- Jesu 412ff
Topos 229, 230, 302
Totalitarismus 125, 134
Trägerschaft AJZ Zürich 205, 224ff, 246, 253
Trägheit 442
Treue 457
Trinität 451ff
Tugendkatalog 457

Umkehr 373
Umwelt 3
- ethik 21
Universalität 456, 466, 548,604
Unrecht 388, 467
Ursachen der Jugendunruhen 172ff, 231f, 268, 291
Urteil Gottes cf Gericht
Urteilsentscheid, ethisch 11

Verbände 59, 296
- evangelische 88
- gesellschaftliche 92
- Jugendverbände 284ff, 316
- katholische 89
- kirchliche 87
Verein Autonomes Jugendzentrum 158
Verein Betroffener Eltern 210
Verein Pro AJZ 280
Verein für ein Selbstverwaltetes Jugendzentrum VSJZ 193ff, 211ff
Vergebung 400ff, 418, 467, 582ff, 597, 610, 620
- Politik der 583, 610

Verkündigung 507ff, 533, 595
Vermittler 166, 208, 334
Vermittlung 3, 23, 70, 159,179, 201, 204, 226, 231, 235, 238, 241, 247, 264, 343, 349, 385, 449, 606, 607, 621,
- Definition 23
- neutrale 23, 226, 370, 468
- nichtkirchliche 204ff
- parteinehmende 23, 226, 467
- therapeutische 27
- unabhängige 23, 468, 226
- völkerrechtliche 25
- wissenschaftstheoretische 23
Vermittlungs-
- angebote 153, 245
- aktivitäten 265
- bemühungen kirchl. 211, 274
- dienste 244
- funktion 211
- instanz 215
- theologie 24
- verständnis 224, 267, 298, 300, 342
Vernehmlassungsverfahren 55, 84
- innerkirchlich 84
Versöhner (Christus) 357ff, 369, 467
Versöhnlertum 389
Versöhnung 120, 123, 125, 185, 222, 229, 235, 238, 241, 247, 291f, 294, 302, 330, 338f, 342, 349, 396, 402, 405, 407, 409, 422, 431ff, 449ff, 465, 477, 504ff, 608, 617
- Allversöhnung 406
- Bedingungen der V.339, 467
- innerkirchliche 504ff, 518ff
- mit der Natur cf Schöpfung
- V. in Politik/ Gesellschaft 528ff
- Praxis der V.471
- Strategie 528ff, 593ff
- Strukturen (kirchliche) 468, 524ff, 595
- Theologie der V. 613ff
- Zeitpunkt der V.442, 469, 538
Verwaltung 66, 145
Verweigerung 221,320, 384, 469, 504, 539, 570
Volk 13, 537, 546
Volkskirche 36ff,472f, 547, 605f
Vortrupp des Lebens 172

Wahlbeteiligung 105
Wahrheit 388f, 459
Wertwandel 175
Widerstand 535, 386
Wissenschaftlichkeit 15
Wohnprobleme 201, 213, 232

ZAGJP 167, 168, 179, 202, 208
Zauberformel 54, 82
Zeloten 314
Zentralisation 116, 191
Zentralkirchenpflege 191, 199
Zentralkommission röm.-kath. 191, 253
Zeugnis 508, 566
Zivilisationskritik 232
Zivilreligion 353
Zürich 153ff
Zukunftsangst 480
Zweifel 356
Zwei-Reiche-Lehre 482ff, 488, 493

Der Autor:

Christoph Stückelberger, Pfr. Dr., geboren 1951. Theologiestudium in Basel, Nairobi und Zürich. 1979–85 theologischer Beauftragter der Jungen Kirche Schweiz; seit 1985 Chefredaktor des Kirchenboten für den Kanton Zürich.

Das Buch:

Sollen Christen und Kirchen in gesellschaftlichen Konflikten vermitteln oder sollen sie für die eine Seite Partei nehmen? Oder sollen sie sich gar nicht in die Politik einmischen? Diese im Spannungsfeld von Kirche und Politik liegenden Fragen provozieren heftige Auseinandersetzungen. In der vorliegenden Untersuchung werden erstmals sozialethische Entscheidungshilfen zum Auftrag der Kirchen in Konfliktsituationen erarbeitet. Ausgangspunkt ist eine Analyse der staatlichen und kirchlichen Entscheidungsmechanismen am Beispiel der Schweiz mit ihrer Konkordanzdemokratie, die auch das kirchliche Verhalten prägt. In zwei Fallstudien zu den Jugendunruhen 1980–1982 wird untersucht, wie kirchliches Vermittlungshandeln vor sich geht. Im theologisch-ethischen Kernteil des Buchs werden sozialethische Leitlinien durch die Orientierung an Jesu Lebenspraxis, Tod und Auferstehung gewonnen. Die Auseinandersetzung mit Christus und dem Heiligen Geist als Befreier, Richter und Versöhner macht klar, dass der «Dienst der Versöhnung» (2. Kor. 5,18) nicht nur Vermittlung, sondern ebenso Parteinahme erfordert. An Themen wie Kompromiss, Dialog, Macht und Gegenmacht, Vergebung und Schuldbekenntnis oder Öffentlichkeitsarbeit wird sodann Schritt für Schritt eine kirchliche Versöhnungsstrategie entwickelt.